

М. И. Рижский

КНИГА ИОВА

из истории библейского текста

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, ФИЛОЛОГИИ И ФИЛОСОФИИ

М.И. Рижский

КНИГА ИОВА

Из истории библейского текста

Ответственный редактор
доктор философских наук *А.Т. Москаленко*



НОВОСИБИРСК
«НАУКА»
СИБИРСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
1991

ББК 86.3
Р50

Рецензенты
доктора философских наук И.А. Крывелев, Э.Г. Филимонов,
кандидат исторических наук В.Ф. Миловидов

Утверждено к печати
Институтом истории, филологии и философии СО АН СССР

Рижский М.И.

Р50 Книга Иова: Из истории библейского текста. – Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. – 248 с.
ISBN 5–02–029612–0.

Монография представляет собой историко-филологический анализ вошедшей в библейский канон Книги Иова. Этот анализ обнаруживает, что в основе Книги Иова лежит философская поэма анонимного древнего автора, чьи взгляды отличались удивительной для той эпохи широтой, гуманизмом и религиозным свободомыслием. Позже поэма подверглась обработке представителями ортодоксально-богословской традиции, которые, внеся в первоначальный текст ряд изменений, привели его в соответствие с официальной догмой. Монография включает подготовленный автором перевод оригинального текста Книги Иова в сопровождении подробного историко-лингвистического комментария.

Книга рассчитана на всех интересующихся проблемами истории религии.

Р $\frac{0403000000-021}{042(02)-91}$ 49 – 90 II полугодие **ББК 86.3**

ISBN 5–02–029612–0

ОТ РЕДАКТОРА

Предлагаемая читателям книга – явление незаурядное. В ней представлен научный перевод с еврейского оригинала на русский язык с подробным историко-лингвистическим комментарием одной из книг Ветхого завета – Книги Иова. В этом переводе не только приняты во внимание многочисленные разночтения в различных версиях и рукописях Книги Иова, но и сделана попытка восстановить первоначальный смысл оригинала, не искаженный позднейшими добавлениями и переделками. Надо отметить, что М.И. Рижский отнесся к этой задаче с особой тщательностью и осторожностью. Предлагаемый перевод намного меньше отклоняется от дошедшего до нас масоретского текста, чем многие существующие переводы Книги Иова, например переводы западных библеистов М. Ястрова, Г. Торчинера, Г. Форера и др.

Важное место в монографии отводится анализу религиозно-философского содержания Книги Иова. Этот раздел монографии представляет большую ценность и, по нашему мнению, он вызовет интерес широкого круга читателей. М.И. Рижский делает смелую попытку реконструировать образ Иова и представить его современному читателю таким, каким он мог быть в первоначальном тексте Книги Иова. Весьма интересной является также попытка представить личность и мировоззрение ее автора – анонимного поэта-философа и разгадать его творческий замысел. При этом М.И. Рижский широко использовал достижения и выводы библейской критики последних десятилетий.

Реконструированный в книге М.И. Рижского образ Иова существенно отличается от традиционного представления о нем. Это не покорный "раб божий", не безропотный страдалец, готовый без конца переносить обрушенные на него с согласия бога беды, болезни и другие несчастья. Одинокий и раздавленный жестокими бедами, Иов проклинает день, когда родился, он решительно отвергает широко распространенную пророческую концепцию о воздаянии, он не знает за собой какой-либо вины и приходит к мысли о несправедливости божества. Более того, Иов считает бога виновным в страданиях и бедах простых людей (Иов. 24:7–10, 12) :

Нагие ночуют, без одежды
И без крова на стуже.
От горных ливней мокнут
И, не имея убежища, обнимают скалу.
(А злодеи) похищают сироту от сосцов
И младенца у нищего берут в залог.
Нагие ходят, без одежды,

И, голодные, носят снопы.
... (А) в городе люди стонут,
И душа убиваемых взывает о помощи,
А бог не обращает (внимания) на (такое) надругательство.

М.И. Рижский неоднократно подчеркивает, что книга о Иове – это не холодный и трезвый философский трактат, а подлинно гуманистический литературный памятник неизвестного автора, пронизанный пафосом острого сострадания к страждущему человечеству. Автор Книги Иова пытается найти истинные причины зла и несправедливости в мире, вкладывает в уста своего героя неотразимые аргументы, доказывающие несостоятельность доктрины официальной религии о справедливом боге, воздающем каждому "по путям его". За этим критическим пафосом, непосредственно направленным против бога, М.И. Рижский усматривает сомнения у автора Книги Иова в самом существовании бога-промыслителя, который есть не только творец, но и управитель мира. Автор книги о Иове, подчеркивает М.И. Рижский, стремится передать свой религиозный скепсис читателю, на основании чего М.И. Рижский делает вывод: Книга Иова не только и не столько религиозное произведение, сколько памятник древнего свободомыслия.

До сих пор не существовало перевода Книги Иова на русский язык, такого, который отвечал бы современному состоянию библеистики и в комментарии к которому были бы учтены результаты новейшей критики текста. Монография М.И. Рижского в значительной степени восполняет этот пробел. Мы полагаем, что она должна привлечь внимание широкого круга читателей: специалистов в области религиоведения и неспециалистов, людей с различным уровнем образования, атеистов и верующих, последователей иудейской веры и христиан.

Доктор философских наук, профессор
А.Т. Москаленко

ПРЕДИСЛОВИЕ

В последние десятилетия в немалой степени под влиянием происходящего в мире социального и культурного прогресса в сознании верующих претерпела изменения основная идея религии – идея бога. Прежнее представление о боге как об универсальном творце и вседержителе мира и в то же время антропоморфном существе, вступающем в личные отношения с верующим индивидом, у многих верующих вытесняется деистическими и пантеистическими представлениями.

Учитывая эти особенности современного религиозного сознания и стараясь приспособиться к его изменениям, и сами богословы стали все чаще говорить о боге по-новому. Некоторые из них, наименее связанные с церковной иерархией и наиболее радикальные (например, Д. Бонхоффер) дошли до того, что допускают возможность "безрелигиозного христианства", без традиционной христианской веры в бога и даже вообще без веры в сверхъестественное. Другие, приближаясь к деизму, предлагают бога, не отвечающего за случающееся в мире зло и вообще за все происходящее в мире. Но большинство теологов, не впадая в подобные крайности, стараются совместить новое со старым, примирить Библию с наукой, приспособить церковь к современности, освобождая религию от наиболее архаичных и отживших элементов.

Отсюда двойственная политика современных теологов и церковных деятелей в решении религиозных проблем. Эту двойственность отразил в одном из своих выступлений покойный папа Павел VI. "Церковь, – утверждал он, – имеет две возможности сохранить свою молодость. Одна заключается в том, чтобы приобщиться к окружающему миру, говорить на его языке, воспринять его нравы и образ мыслей, включиться в проходящую историю. Другая возможность состоит в том, чтобы церковь искала в самой себе неисчерпаемую жизненность своей истины, свою традиционную последовательность. Обе эти возможности хороши, если они будут разумно дополнять друг друга".

Эти тенденции приспособления церкви и религии к современности сопряжены с необходимостью решения весьма широкого круга вопросов как вероучения, так и культа. И среди них особое место занимают вопросы, связанные с пониманием и интерпретацией Библии – Священного писания христианства. Дело в том, что в отношении к Библии современные богословы находятся в весьма щекотливом положении. Понятно, что в наш век невозможно всерьез отстаивать истинность библейской космогонии

или библейского рассказа о сотворении первого человека, так же как невозможно примирить с правовым сознанием современного человека ветхозаветное ”око за око”. В стремлении приспособиться к представлениям нового времени часть теологов склонны встать на путь ”демифологизации” Библии, отказаться от наиболее скомпрометировавших себя библейских представлений, предлагают видеть в библейских образах и сюжетах ”аллегории”, ”поэтические метафоры” и т.п. Но вместе с тем для богословов ясно, что это путь очень скользкий, путь, который может поставить под сомнение в глазах массы верующих истинность и ”богодухновенность” вообще всей Библии. Поэтому церковники предпочитают, по возможности замалчивая все то в Библии, что не соответствует духу нового времени и здравому смыслу современного человека, акцентировать внимание на тех элементах Священного писания, которые могут быть так или иначе согласованы с требованиями жизни, таких, например, как проблемы этики, смысла жизни, жизни и смерти, обращаясь при этом главным образом к новозаветным произведениям.

Ветхий завет доставляет теологам особенно много неприятностей. Как, например, увязать с этическими представлениями современного человека веру в святость Книги Иисуса Навина с ее описаниями беспощадных кровавых расправ с ”инаковерующими”, притом совершаемых по прямому велению бога? Однако и в Ветхом завете есть книги, на которые охотно ссылаются в своих проповедях современные церковники. Одна из них – Книга Иова. В неменьшей мере Книга Иова привлекает внимание богословствующих философов, представителей столь модных сейчас на Западе, открыто связавших себя с религиозной идеологией идеалистических течений, вроде неотомизма или религиозной ветви экзистенциализма.

Одной из наиболее острых и злободневных проблем современной теологии и философско-теологических течений разных толков является так называемая проблема теодицеи – богооправдания. Вспомним хотя бы о ”новой теодицее” Н.А. Бердяева, признанного главы религиозно-философской школы христианского экзистенциализма. Сильное влияние философии Бердяева испытали на себе многие богословствующие философы и философствующие богословы, причем не только христиане (например, иудейский богослов и философ М. Бубер).

Н.А. Бердяев считал главной задачей современной философии создание новой религии, возрождение христианства как единственного спасения человечества, перед которым стоит реальная угроза погибнуть от порожденных им же самим сил, от разрушительного могущества науки и техники. Спасение, по мнению этого философа, может принести религия, но религия обновленная. В основу такой религии должны лечь новые представления о боге. ”Поистине, – писал Бердяев, – должно быть произведено очищение наших богословских и метафизических идей о боге, очищение от недостойных, принижающих свойств, которые наводят на мысль о существовании злого бога, создавшего человека и мир для того, чтобы их унизить и заставить страдать, чтобы показать свою силу и власть” (*Бердяев Н.А.* Из размышлений о теодицее // Путь. 1927. № 7. С. 56).

Здесь нет необходимости излагать всю систему взглядов Н.А. Бердяева. Важно отметить такой момент: Бердяев признает, что традиционный

образ бога в глазах современного человека решительно теряет свою привлекательность, не вяжется ни с его знаниями об окружающем мире, ни с его представлениями о добре и зле.

Вооруженный достижениями науки, освобождающийся от темного страха перед стихийными силами природы и смело вступающий в борьбу против социального зла, человек нового времени вызвал бога на суд своего разума. Чем же окончится этот суд между человеком и богом? Примирением, отвечает современное богословие в лице, например, уже упомянутого Бубера. Однажды, считает Бубер, нечто подобное уже произошло в иудейской древности, и это описано в ветхозаветной Книге Иова. Ее герой также восстал против бога и попытался спорить с ним как равный с равным. Но спор окончился примирением между Иовом и Яхве, примирением на основе нового, более верного, чем традиционное, более возвышенного представления о божестве. Иов отрекся от своего бунтарского вызова богу и раскаялся "в прахе и пепле". И современному человеку, по мнению Бубера, следовало бы взять пример с древнего Иова. Как древний Иов, современный человек должен бы признать свое ничтожество и бессилие своего разума перед всемогуществом и высшей мудростью творца и проникнуться любовью к нему, и в этом признании человек обретет душевный мир и покой (см.: *Buber M.* The prophetic faith. N.Y. 1960. P. 195).

Полностью согласен с Бубером протестантский библеист С. Террьен. В книге "Иов – поэт бытия" он пишет: "Две с половиной тысячи лет люди не могли понять истинного характера Книги Иова, ошибочно рассматривая его то как назидательное сочинение, то как трактат о скептицизме, то как бунт против тирании догмы" (*Terrien S.* Job – poet of existence. N.Y. 1957. P. 15). Но теперь, считает Террьен, человечество наконец подготовлено к уяснению действительного смысла поэмы о Иове.

Почему именно теперь? Террьен называет целый ряд причин. Тут и влияние идей З. Фрейда и ученых его школы, которые совершили "революцию в нашем понимании человеческой природы", и воздействие современной литературы (автор называет такие имена, как Валери и Арагон, Сартр и Пруст, Стейнбек и Кафка), обнаружившей "великое одиночество человека и враждебность его своему ближнему", и философия экзистенциализма, которая также "открыла человеку факт его изоляции в космосе, наедине со своими тревогами, страхом перед смертью и жаждой бытия". Наконец, Террьен обращает внимание читателя еще на одну причину – то обстоятельство, что мы стоим лицом к лицу с так называемой теологией кризиса, порожденной первой мировой войной и распространившейся до американских берегов в результате депрессии, второй мировой войны и угрозы третьей с перспективой для человечества вернуться к каменному веку (Ibid. P. 16–19).

Террьен объясняет, в чем состоит его "второе открытие" Иова. Оказывается, герой древней поэмы "говорит языком нашего поколения", того самого поколения, которое "проткнуло мыльные пузыри веры XIX в. в бесконечную способность человека к добру и прогрессу через распространение образованности и техники" и в результате утратило все свои иллюзии. Автор поэмы о Иове поднимает коренные вопросы бытия (existential questions) и, так же как наше поколение, отвергает традиционные от-

веты на них. Иов испытал страшное чувство одиночества в мире, но отверг привычное представление о боге как защитнике и праведном судье, отверг и пришел к "чистой религии". И тогда при всей глубине своих бедствий он испытал "великую радость от сознания присутствия того, кто движет и согревает миры". При этом Террьен как бы вскользь замечает: "Мы также намного выиграли бы, если б расстались с нашими самоуверенностью и самодовольством" (Ibid. P. 22).

По Террьену, древняя поэма современна потому, что предлагает оправдание "чистой религии" (Ibid. P. 20). Но далее Террьен выражается еще яснее. Конечно, пишет он, болезненно воспринимается истина, что бога нельзя рассматривать как покровителя отдельного человека или целой социальной группы, будь то народ Израиль или христианская церковь, США или западная цивилизация, но только она, эта истина, может противостоять атакам против религии и бога. И когда Б. Рассел обвиняет теистическую веру в том, что она превратилась попросту в орудие церкви и политиканов, готовящих войну, то тут как раз неоценимую помощь может оказать автор поэмы о Иове (отзвуки идей которого слышны также у Иисуса и святого Павла) с его верой в божество, стоящее по ту сторону (transcends) человеческих интересов и морали (Ibid. P. 20), т.е. в такого бога, "в которого можно верить, не ожидая от него покровительства, связанного с вмешательством в человеческие дела" (Ibid. P. 98). Так и "для многих из нас теизм равен деизму" (Ibid.).

Иов, рассуждает далее Террьен, разуверился в боге как в боге любви. Он пришел к выводу, что бог несправедлив и бесчеловечно жесток. Но "в центре этого облака ошибок и богохульства у Иова стоит правда" (Ibid. P. 112). Бог действительно бесчеловечен, но только потому, считает Террьен, что он не есть человеческое существо. Он сверхчеловечен. В результате мучительных раздумий Иов пришел к этому выводу, но вместе с тем в нем возникает великая жажда любви к богу, любви между человеком и богом (Ibid. P. 113).

Попробуем, однако, взглянуть на Книгу Иова другими глазами, отрешившись сперва от столь привычного образа многострадального и многотерпеливого старца-праведника, который возникает в нашем сознании, когда мы произносим имя Иова. И пусть наше воображение не создает образ Иова -- экзистенциалиста современного типа. Попытаемся вычитать в этом древнем произведении человеческой мысли то, что в нем есть, проникнуть в замысел, который был заложен в Книгу Иова человеком, написавшим ее две с половиной тысячи лет тому назад.

Это будет непростая задача. Перед исседователями Книги Иова во все времена вставало множество вопросов, на которые далеко не всегда удавалось дать однозначные ответы: таково это древнее сочинение. В нем так много противоречивого, двусмысленного и просто непонятного, что даже у опытного исследователя порой опускаются руки. Еще в V в. один из ранних "отцов церкви", ученый филолог Иероним, переводивший Книгу Иова с древнееврейского языка на латинский, с огорчением признался, что ухватить смысл многих мест в ней было для него так же трудно, как трудно человеку удержать в руках мурену – самую скользкую рыбу: чем сильнее ее сдавливаешь, тем скорее она выскальзывает из рук. Современ-

менному исследователю и переводчику Книги Иова остается только сочувственно согласиться и с этой оценкой, и с удачным сравнением своего древнего коллеги – ему приходится не легче.

Предлагаемое исследование рассчитано не только на специалистов-религиоведов, но и на более широкий круг читателей, интересующихся проблемами религии и атеизма. Поэтому мы сочли целесообразным предпослать основному содержанию книги небольшой раздел с общими сведениями о некоторых особенностях интерпретации и анализа библейских текстов и о некоторых древних и новых переводах этих текстов, а в основную часть исследования включить небольшие экскурсы в историю древних евреев и их религии.

ВВЕДЕНИЕ

ТЕКСТ, ВЕРСИИ И ПЕРЕВОДЫ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

Древние версии и масоретский текст. Ни одно из произведений, включенных в состав Библии, не дошло до нас в том виде, в каком оно вышло из-под пера автора (или авторов). Дело прежде всего в том, что, как все письменные памятники древности, они переписывались от руки, при этом в текст вкрадывались описки, ошибки, искажения, и такие искажения затем могли копироваться последующими поколениями переписчиков.

Многие места дошедшего до нас библейского текста носят следы так называемой неумышленной порчи. Обычно это ошибки переписчиков (error scribae). Древние писцы далеко не всегда были достаточно грамотны и достаточно внимательны и аккуратны. Переписчик мог, например, принять в переписываемом тексте одну букву за другую, графически похожую на первую, а если переписка, как это нередко делалось, шла под диктовку, обмануться сходством по звучанию. Он мог по рассеянности пропустить или, наоборот, дважды повторить одну и ту же букву или даже две–три рядом стоящие буквы. Такое особенно часто случалось в начале или в конце слова, как если бы мы , например, вместо "одного города" написали "одного рода", или, наоборот, вместо "одного рода" – "одного города". (Описки подобного характера филологи называют гаплографией и диттографией.) Вспомним также, что в древних текстах слова часто писались без всяких промежутков. Вследствие этого ошибки могли произойти и в результате неправильной группировки букв в слова.

Бывало, что переписчик по невнимательности пропускал не одну–две буквы, а целое слово или даже несколько слов, целую строку, даже целый стих. И если он потом спохватывался и обнаруживал свою ошибку, то иногда "ничтоже сумняшеся", добавлял пропущенные строки в другом месте. А последующие переписчики этой рукописи, не догадываясь об ошибке, копировали ее, и таким образом целый стих мог закрепиться на совершенно не свойственном ему месте, что вносило серьезные затруднения в понимание смысла сразу двух мест: того, из которого данный стих выпал, и того, где он по небрежности писца оказался.

Кроме того, вошедшие в Библию произведения еще в древности неоднократно подвергались переработке и редактированию. Случалось, что рукопись попадала к человеку, который по каким-то соображениям считал нужным прокомментировать текст или добавить несколько слов в пояснение темного или сомнительного, по его мнению, места. Эти пояснения, или глоссы, иногда вносились непосредственно в текст, а иногда писались где-нибудь рядом, на полях, но при последующей переписке нередко также переходили в самый текст. Более того, в ранний период редакторы

и переписчики "священных писаний" отнюдь не стеснялись вносить в текст изменения, когда считали это нужным и полезным "во славу Яхве". И эти "догматические поправки" могли иногда коренным образом изменить смысл первоначального текста.

Если говорить о переводах древней Библии на другие языки, то существовала еще одна причина, которая могла привести и в некоторых случаях действительно приводила к расхождениям в переписываемых текстах. Дело в том, что все слова древнееврейского, так же как родственного ему арамейского и других древних семитских языков, а также египетского, записывались только с помощью знаков, обозначающих согласные звуки. ≪Чтобы лучше понять эту особенность семитских языков, – пишет известный советский семитолог И.Д. Амусин, – представим себе на минуту, что в русском языке все слова – существительные, прилагательные, глаголы – писались бы только с помощью согласных, а гласные подразумевались бы. Тогда, например, написание "стл" можно было бы прочитать, как стол, стул, стела, стал; другой трехсогласный корень "плт" мы могли бы при желании понимать, как плут, плот, плита, пилот, полет, плати. Легко понять, какие трудности возникли бы при расшифровке и чтении каждого такого слова. Между тем так именно обстоит дело в древнееврейском и арамейском языках. Приведем только самый простой случай: трехбуквенное написание, состоящее из трех согласных qtl, означает корень глагола "убивать". Такое написание может означать: убивать, быть убитым, он убил, он убивал, он был убит, убей, убивающий≫ (*Амусин И.Д.* Рукописи Мертвого моря. М., 1960. С. 130).

Естественно, что при толковании таким образом написанных слов выбор того или иного значения определялся прежде всего контекстом, но решение этой задачи далеко не всегда оказывалось однозначным. Для иллюстрации можно привести характерный пример из ветхозаветной Книги Исаии. Начало ст. 9:8 чаще переводится так: "Слово посылает Господь на Иакова..."[1]. Но первое слово этого стиха в древнееврейском оригинале

---

[1] Здесь и в дальнейшем цитаты из Книги Иова даны по прилагаемому ниже переводу, который в ряде мест существенно отличается от Синодального перевода (СП). Цитаты из других книг Ветхого завета даны в основном по СП. Однако необходимо иметь в виду следующее: в СП для обозначения божества употребляются три слова: "бог", "господь" и "вседержитель". Слову "бог" в еврейском тексте соответствуют слова "эл", "элоах" и "элохим" – имена нарицательные для понятия "божество" ("элохим" является, точнее говоря, формой множественного числа от "элоах" – "бог"). Слово "господь" в СП, который следует традиции древнейшего перевода Ветхого завета на греческий язык, Септуагинты, употребляется в тех случаях, когда в древнееврейском оригинале встречается имя собственное иудейского бога – "Яхве" (в христианской богословской традиции это имя стало позже произноситься ошибочно – "Иегова"). "Господь" не является переводом слова "Яхве", истинный смысл которого наукой в точности не установлен. "Вседержитель" употребляется в СП в тех местах, где в еврейском тексте встречается другое имя собственное бога – "Шаддай", этимология которого также неясна. В предлагаемом нами переводе Книги Иова, а также во всех цитатах из других книг Ветхого завета слова "эл", "элоах", "элохим" переводятся как "бог"; имена же собственные "Яхве" и "Шаддай", как это обычно практикуется в научных изданиях Библии, оставлены без перевода.

представлено сочетанием трех согласных – "дбр", что при одной огласовке может быть прочитано как "дабар" (слово), но при другой – как "дэбэр" (смерть). И в древнем переводе Ветхого завета на греческий язык, так называемой Септуагинте, было принято именно второе значение: "дбр" переведено греческим словом "танатос" (смерть, гибель). Так же как в Септуагинте, передано это слово в церковно-славянской Библии: "Смерть посла Господь на Иакова". Но в русском Синодальном переводе читаем: "Слово послал Господь на Иакова". Понятно, что разное прочтение одного и того же буквосочетания придает существенно различный смысл пророческому высказыванию.

Можно привести еще немало примеров подобного рода, но и сказанного достаточно, чтобы понять, как и почему еще в древности появились различные варианты версий одних и тех же библейских книг.

Наличие таких разных версий в древних рукописях ветхозаветных книг подтвердилось, в частности, после открытия в 40–50 годах нашего века так называемых кумранских свитков. Они были найдены в нескольких горных пещерах в районе Мертвого моря, в Палестине. Как выяснилось, эти свитки были там укрыты еще две тысячи лет тому назад, в I в. н. э. членами еврейской секты ессеев, когда их община подверглась нападению римлян. Неподалеку от места находок археологи обнаружили также остатки древнего поселения этой ессейской общины, в местности с нынешним названием Хирбет Кумран (отсюда и название рукописей). Удалось определить и время написания найденных рукописей: III–I вв. до н. э. – I в. н. э. Среди рукописей оказалось много фрагментов разных книг Ветхого завета, некоторые содержали даже полный текст библейской Книги Исаии. Таким образом, как отмечает И.Д. Амусин, был установлен кардинальный факт большой важности – сосуществование в древности варьирующих версий одних и тех же библейских текстов (*Амусин И.Д.* Кумранская община. М., 1983. С. 43–44).

Понятно, что наличие разных версий одних и тех же "священных книг", версий, которые в ряде случаев существенно отклоняются от канонизированного текста, не могло не тревожить иудейских богословов, заинтересованных в сохранении высокого авторитета своего Священного писания. И начиная уже с первых веков нашей эры эти ученые богословы стали пытаться как-то унифицировать текст Ветхого завета путем сопоставления различных версий. Однако эта работа была закончена только к IX в. н. э. Несколько поколений богословов, так называемые масореты (от еврейского слова "масора" – предание, традиция), занимались обработкой и редактированием текста Ветхого завета. В результате был составлен и зафиксирован канонический текст, вплоть до того, что было подсчитано обязательное количество букв, слов и стихов в каждой книге Ветхого завета, в каждой главе и т.д. (Например, в Пятикнижии Моисеевом должно было содержаться точно 305607 букв и 5845 стихов, в Книге Бытия – 1534 стиха.)

Но и в этом, закрепленном массоретами, тексте Ветхого завета можно обнаружить значительное количество различного рода ошибок и описок. Некоторые из них настолько очевидны, что их, несомненно, должны были заметить и древние читатели. И если эти ошибки так и остались в дошедшем до нас тексте, то не потому, что ученые еврейские богословы не обра-

тили на них внимания. Была другая причина: во времена масоры окончательно утвердилось отношение к Библии как к произведению такой святости, что в нем священны и неприкосновенны каждая буква и каждый знак. Вот почему масореты, обнаружив ошибки в той версии, на которой они остановились, в некоторых случаях, не касаясь самого текста, ограничились пометкой на полях – "кери" (Qeri), т.е. "читай", с указанием правильного, по их мнению, чтения неправильно написанного слова – "кетиб" (Ketib). В других случаях они не делали и этого. Следует заметить, что некоторые "кери" носят явно "догматический" характер – эти пометки сделаны с целью "улучшить" текст в духе официальной доктрины.

Всего в Ветхом завете насчитывается около 1000 исправлений – "кери", в том числе в Книге Иова – 54. Уже одно это соотношение свидетельствует, если учесть сравнительно небольшой объем данного произведения, о значительной порче его текста. В действительности дело обстоит еще хуже. Помимо отмеченных масоретами библейская критика находит в Книге Иова еще немало других в большей или меньшей степени испорченных мест. Причем нередко искажения носят такой характер, что целый ряд стихов лишен всякого смысла (см. комментарий к сделанному нами переводу). В некоторых научных переводах они попросту заменяются рядами точек.

Приблизительно в VII в. масоретами была разработана также целая система подстрочных и надстрочных значков для обозначения гласных звуков, а также значков, указывающих на придыхательное или непридыхательное произношение некоторых согласных или на их удвоение, на место ударения и т.д. Этот закрепленный, так называемый масоретский, текст позже и лег в основу первых печатных изданий еврейской Библии. При всем том и после выработки масоретского текста в обращении было немало рукописей, тексты которых различались иногда довольно значительно. В XVIII в. итальянский ученый Де-Росси и англичанин Кенникотт описали около полутора тысяч таких рукописей, указав на содержащиеся в них расхождениях. Эти варианты учтены в частности, в ряде научных изданий Ветхого завета "Biblia Hebraica" (см., например: *Biblia* Hebraica / Ed. R. Kittel. 7 Aufl. Stuttgart, 1966).

Древние переводы: Септуагинта и Пешитта. Нужда в переводе Библии с древнееврейского на другие языки возникла очень рано в силу различных причин. Начиная с VI в. до н.э. и у тех евреев, которые жили в Палестине, и у рассеянных по иным странам древнееврейский язык в качестве разговорного стал постепенно вытесняться другим, родственным ему языком – арамейским, распространившимся тогда по всей Передней Азии. Позже, после завоеваний Александра Македонского, широкое распространение у евреев, особенно у проживавших в Египте и в греческих колониях в других местах, получил греческий язык. Древнееврейский стал преимущественно языком Библии и богослужения, непонятным для основной массы верующих евреев. Отсюда и возникла необходимость переводов Священного писания на общеупотребительный язык. Кроме того, надо учесть тенденцию к прозелитизму – про-

паганде религии Яхве среди язычников, которая была свойственна иудаизму в последние века до нашей эры. Необходимо было, чтобы вовлекаемые и новообращенные имели возможность читать и слушать Библию на понятном им языке.

Насколько известно, первым переводом Библии на иностранный язык был греческий – уже упомянутая Септуагинта (от лат. septuaginta – "семьдесят"). Согласно преданию, впрочем, совершенно недостоверному, в работе над ним по приглашению египетского царя Птолемея III Филадельфа (284–247 гг. до н.э.) приняли участие 72 еврейских ученых-книжника – отсюда и название перевода (в русской богословской традиции его обычно называют "переводом семидесяти толковников"). В действительности разные части этого перевода появлялись в разное время на протяжении III–II вв. до н.э.

Первоначальный текст Септуагинты до нас не дошел. Древнейшие его рукописи относятся к IV в. до н.э., текст их сильно испорчен, и они во многом расходятся. Что касается Книги Иова, то, по свидетельству древних авторов, в первоначальном варианте этого перевода по сравнению с масоретским текстом в ней не хватало почти шестой части стихов. В дальнейшем эти недостающие стихи в Книге Иова в Септуагинте были дополнены из другого, более позднего греческого перевода, сделанного Теодотионом. Но все же и этот дополненный текст значительно расходится с масоретским. Ниже перевод Книги Иова в составе Септуагинты будет рассмотрен подробно.

Отражая происшедшие к III–II вв. до н.э. сдвиги в иудаизме, Септуагинта больше соответствовала сложившейся еще позже христианской догматике, чем оригинальный текст Ветхого завета. Это была одна из причин, почему раннехристианские "отцы церкви", которые пользовались "священными писаниями" преимущественно в греческом переводе, сначала объявили этот перевод столь же "богодуховенным", как и еврейский оригинал. Что касается расхождений между оригиналом и Септуагинтой, то один из этих "отцов", Августин, объяснил их очень просто: "Тот самый Дух, который был в пророках, когда они изрекали Писание, места, которые не сходствуют в еврейском и греческом текстах, тот же самый Дух был и в семидесяти. Этот Дух по божественному авторитету... мог говорить и то же самое иначе, мог, наконец, иное опускать, а иное добавить" (цит. по: *Вигуру Ф.* Руководство к чтению и изучению Библии. Т. 1. М., 1987. С. 38). Впоследствии, правдв, христианская церковь отказалась от утверждения о богодухновенности Септуагинты, продолжая, однако, настаивать на том, что этот греческий перевод "в основе и сущности передает точно истинный смысл священных книг и верно сохраняет откровенное учение и священную историю" (Там же. С. 131).

Септуагинта легла в основу первых переводов Ветхого завета на латинский язык и затем в значительной мере в основу более позднего латинского перевода (так называемой Вульгаты), а еще позже – церковнославянской Библии и отчасти русского, так называемого Синодального, перевода.

После Септуагинты появилось еще несколько переводов Ветхого

завета, в том числе Книги Иова, на греческий язык: Аквилы (первая половина II в. н.э.), Теодотиона и Симмаха (вторая половина II в. и начало III в.). Из этих переводов сохранились лишь отрывки.

Во II в. н.э. (или, может быть, несколько раньше, в конце I в.) появился сирийский перевод Библии – так называемая Пешитта (”Простой”). Этот перевод был сделан с древнееврейского языка, но испытал на себе значительное влияние Септуагинты. Возможно также, что он был сделан по версии, отличной от тех, которые использовались переводчиками на греческий язык и масоретами, потому что некоторые места в Пешитте существенно расходятся как с масоретским текстом, так и с текстом греческого перевода.

Латинские переводы. Вульгата. Первые переводы Библии на латинский язык появились, по-видимому, еще в I в. н.э. вместе с распространением христианства. Однако книги Ветхого завета в них были переведены не непосредственно с еврейского текста, а с текста Септуагинты, и эти переводы были очень несовершенны. До нас они дошли только в отрывках.

В конце IV в. новый перевод Библии на латинский язык сделал христианский ”отец церкви” Иероним. В предисловии к переводу книги Иова Иероним писал: ”Для понимания этой книги я пользовался советами одного ученого раввина из Лидды, который у иудеев считается первым, и был вознагражден мною немалыми деньгами”. В другом предисловии он заверяет, что исследовал все греческие версии, но при переводе ”ни в чем не изменил еврейской истине”. В действительности, однако, Иероним в ряде мест следовал Септуагинте, а кое-где не только отошел от еврейского текста но и явно исказил его, причем с определенной тенденцией – приблизить его смысл к идеям христианства.

Позже перевод Иеронима, который обычно называют ”Вульгата” (по-латински – ”народная”), был признан католической церковью каноническим (после Тридентского собора, в XVI в.), а текст его ”подлинным” и ”богодухновенным”.

Таргумы. В Иудее по мере того, как еврейский язык вытеснялся из разговорного употребления арамейским, потребовались и переводы на этот язык библейских и вообще богослужебных книг. Стали появляться так называемые таргумы (в арамейском языке ”таргум” означает перевод, толкование), которые представляли собой довольно свободный пересказ оригинального текста, сопровождаемый более или менее обширным толкованием.

В 1956 г. среди других кумранских свитков была обнаружена рукопись Книги Иова на арамейском языке. Подробно этот таргум будет рассмотрен ниже.

Переводы Библии на старославянский язык. Первый перевод Библии на старославянский язык был сделан в IX в. великими просветителями славянства Кириллом и Мефодием. В основу этого перевода лег текст Септуагинты. Полностью перевод до нас не дошел, но в числе других ветхозаветных книг в нем, можно думать, была представлена и Книга Иова.

Позже появились другие переводы на старославянский отдельных книг Ветхого завета, из которых одни основывались на Вульгате, а дру-

гие – непосредственно на еврейском оригинале. В печатную Острожскую Библию (1581 г.) вошли переводы книг Ветхого завета почти исключительно с греческого. Однако впоследствии, при Петре I и Елизавете, в этот текст, "исправителями" был внесен ряд изменений, в результате чего нынешний церковнославянский текст Книги Иова, как отметил профессор Казанской духовной академии П. Юнгеров, "уклоняясь от греческого текста... в некоторых местах соответствует еврейскому тексту... в других – еврейскому и Вульгате... или одной Вульгате... Иногда в славянском виден перифрастический и даже толковый перевод, не имеющий себе нигде дословного соответствия" (*Юнгеров П.* Книга Иова в русском переводе с греческого текста LXX. Казань, 1914. С. IV–V).

Таким образом, текст Книги Иова в церковнославянской Библии значительно расходится как с греческим, так и с еврейским текстом. С другой стороны, местами он страдает чрезмерным "копиизмом", вплоть до буквального перевода греческих оборотов, не свойственных старославянскому языку. В результате текст Книги Иова в церкославянской Библии оказался еще темнее, чем в еврейской и греческой. К тому же там, где в греческом тексте были не понятые переводчиками и потому не переведенные, транскрибированные греческими буквами еврейские слова, так же поступили и переводчики на старославянский, только переписали их славянскими буквами.

Таково, например, по выражению Юнгерова, "классическое по неясности" место из ст. 39 : 13, которое в церковнославянской Библии стало выглядеть совершенно бессмысленно: "Крило веселящихся неелаcа, аще зачнет асида и несса" (слова "нееласа", "асида" и "несса" – непереведенные еврейские слова). Лишены всякого смысла также "положиша мя труп на труп" (Иов. 16 : 14) или "сочте и путь в сотрясении гласов" (Там же. 28 : 26) и ряд других мест (см.: *Юнгеров П.* Книга Иова... С. VI).

Переводы Библии на русский язык. Синодальный перевод. Переводить отдельные книги Ветхого завета, в том числе Книгу Иова, на русский язык начали еще в XVI–XVII вв. Но только в начале XIX в. по инициативе так называемого Российского библейского общества[2] была предпринята попытка издать полный перевод Библии на русском языке. Однако этому решительно воспротивились некоторые высшие представители православной церкви. Мотивы были вполне откровенно высказаны одним из них: "Простолюдины на славянском языке слышат только святое и назидательное. Умеренная темнота сего слова не омрачает истину, а служит ей покрывалом и защищает от стихийного ума. Отымите это покрывало, тогда всякий будет толковать об истинах и изречениях писания по своим понятиям и в свою пользу. А теперь темнота заставляет его просто покоряться церкви или просить у церкви наставления" (цит. по: *Чистович И.А.* История перевода Библии на русский язык. Спб., 1899. С. 285).

---

[2] Библейские общества стали возникать в начале XIX в. сперва в Англии, а затем и в других странах с целью издания и распространения Библии на разных языках, причем без всяких толкований и примечаний. В России Библейское общество было основано в 1813 г. и просуществовало до 1826 г. (см.: *Рижский М.И.* История переводов Библии в России. Новосибирск, 1978. С. 130–137).

Особое недовольство православных властей вызвали попытки в некоторых переводах ветхозаветных книг ориентироваться не на греческий текст – Септуагинту, а на еврейский оригинал. И понятно почему. Еврейский текст в ряде случаев расходится с догматическими воззрениями христианской церкви и толкованиями "отцов церкви", которые опираются на Септуагинту. Поэтому, когда в 30-х годах XIX в. профессор Петербургской духовной академии протоиерей Г.П. Павский сделал перевод с древнееврейского языка на русский почти всех книг Ветхого завета, в том числе и Книги Иова (см.: *Павский Г.П.* Иов или судьбы Божии. Спб., 1839–1841), то перевод этот не был издан, Павскому было предъявлено обвинение в попытке подорвать првославие и он был отстранен от должности. Сделанные же студентами духовной академии литографические оттиски перевода были конфискованы и почти все уничтожены.

Приблизительно в эти же годы Книга Иова была переведена с древнееврейского на русский язык сибирским архимандритом Макарием (Глухаревым), но и ему было отказано в просьбе издать перевод. Этот перевод был издан спустя почти тридцать лет, уже после смерти Макария. Были и другие переводы Книги Иова (см.: *Евсеев И.Е.* Столетняя годовщина русского перевода Библии. Пг., 1916. С. 3).

Однако в конце концов руководству православной церкви в России пришлось отступить и самому предпринять издание Библии на русском языке. Причины были вполне недвусмысленно выражены в постановлении Святейшего синода от 10 сентября 1851 г.: "Неоспоримо то, что в славянском переводе Библии есть многие места, в которых состав речи невразумителен... и многие по нужде обращаются к иностранным переводам Библии, сделанным вне православного вероисповедания... и посему могут впадать в неправые толкования" (цит. по: *Чистович И.А.* История перевода Библии... С. 265). К этому времени уже существовали переводы Библии на все западноевропейские языки, а в России всякий мало-мальски образованный человек обычно знал хотя бы один иностранный язык.

В 1876 г. вышло новое издание полной Библии на русском языке, в одном томе, на титульном листе которого стояло: "По благословению Святейшего синода". В православной богословской литературе ветхозаветная часть этого перевода определялась как сделанная "с еврейского языка под руководством греческой Библии" (*Чистович И.А.* История перевода Библии... С. 338). Это замысловатое выражение означало, во-первых, что в состав перевода вошел ряд книг, которые отсутствуют в еврейском каноне, но вошли в греческий; во-вторых, что в ряде книг переводчики следовали греческому тексту в расположении глав и стихов; главное же, что переводчики, то и дело отходя от еврейского текста, внесли в свой перевод множество "исправлений" – на основе греческого и церковнославянского текстов, но нередко и без всяких оснований.

Характерна оценка этого перевода профессором богословия И.А. Чистовичем: "Эта система перевода... весьма неопределенная и не поддается каким-либо точно определенным правилам. Смешение и, так сказать, слияние двух текстов, с предпочтением в одном случае еврейского, а в другом греческого, было и всегда останется делом произвола пере-

водчиков, и нет никаких средств положить границу этому произволу" (Там же. С. 339).

Тот же автор, не рискуя слишком резко выступать против изданий Библии "с благословения Святейшего синода", вынужден был все же признать, что в ней есть места, "о точности перевода которых можно спорить" (Там же. С. 334). Эти критические замечания в полной мере касаются и перевода Книги Иова. Переводчики, отмечает И.А. Чистович, "отнеслись к еврейскому тексту очень свободно, широко пользуясь как греческим, так и другими древнейшими переводами (например, сирийским, арабским, халдейским и Вульгатой) для восстановления подлинного текста" (Там же. С. 333). Но в том-то и дело, что русская православная церковь, предпринявшая издание русского перевода Библии, далеко не во всех случаях была заинтересована в восстановлении "подлинного текста" (о чем И.А. Чистович умалчивает). И именно поэтому в Синодальной Библии оказались места, по отношению к которым следует говорить уже не просто о "неточности" или "произволе" переводчика, а о сознательном искажении смысла оригинального текста в интересах христианской догматики. В Книге Иова наиболее характерными примерами такого искажения являются ст. 19.25 и 19 : 26, где переводчики, отступив и от еврейского текста, и от Септуагинты и следуя христианской Вульгате, приписали Иову веру в воскресение мертвых

Интересно, что тот же И.А. Чистович, коснувшись художественных сторон Синодального перевода Библии, отметил в качестве недостатка "излишнее употребление слов, принадлежащих к церковнославянскому языку" (Там же. С. 334). Спустя полвека то же замечание сделал другой русский богослов. "Язык русской Библии – это язык книжного типа со славянской окраской и обильными причастиями на -ший, -щий", – писал в 1916 г. профессор Петроградской духовной академии И.Е. Евсеев, осуждая "выработавшийся со времен Библейского общества прием охранять стиль перевода от приближения к современному языку" (*Евсеев И.Е.* Столетняя годовщина... С. 34). Следует, впрочем, сказать, что в переводе Книги Иова устаревших выражений и славянизмов сравнительно мало. Исключение – несколько мест, вроде "храмина из брения" вместо "дом из глины" (Иов. 4 : 19) или "лядвея" вместо "бедро" (Там же. 15 : 27). (Замечания по отдельным местам перевода Книги Иова в Синодальной Библии будут даны в комментарии к нашему переводу).

Наконец, следует упомянуть еще о нескольких переводах Ветхого завета на русский язык, которые относятся к числу так называемых изданий "для употребления евреями" и сделаны уже исключительно с еврейского масоретского текста. Переводы Книги Иова в этих изданиях (см., например: *Священные* книги Ветхого завета, переведенные с еврейского текста: Для употребления евреям. Вена, 1887) местами неточны, а местами чрезмерно буквальны, что подчас лишает перевод всякого смысла. Имеют они недостатки также в литературном и стилистическом отношении.

В 1973 г. в серии "Библиотека всемирной литературы" был опубликован перевод Книги Иова, сделанный С.С. Аверинцевым (см.: *Книга* Иова // Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973). Переводчик в основном следовал масоретскому тексту, но в ряде мест отступал от него, вно-

ся не всегда обоснованные исправления (например, в ст. 3 : 19: "малый и великий там равны" вместо "малый и великий – там он"). В некоторых случаях, следуя Септуагинте или Вульгате, автор перевода значительно отошел от оригинала (см., например, ст. 19 : 25–27). Неоправданной кажется чрезмерная архаизация языка перевода, за что, как мы видели, еще в прошлом столетии И.А. Чистович критиковал Синодальный перевод. С.С. Аверинцев употребляет устаревшие выражения и славянизмы даже там, где в Синодальном переводе использованы современные слова, например "ризы" (в СП – "верхние одежды"), "зрак" (в СП – "облик"), "на стогнах" (в СП – "на площади") и т.п.

Перевод С.С. Аверинцева сопровожден краткими пояснениями. Научного же издания перевода Книги Иова на русский язык с достаточно серьезным критическим комментарием до сих пор не появилось.

КНИГА ИОВА И ПОЭМА О ИОВЕ

Содержание и композиция Книги Иова. В нынешнем своем виде Книга Иова явственно членится на три составные части: пролог, основную часть и эпилог.

Содержание пролога таково. В восточной стране Уц жил человек по имени Иов. Он был "непорочен и справедлив, и богобоязнен, и далек от зла" (Иов. 1 : 1). Вдобавок бог наделил его богатством и детьми, множеством скота и рабов, и "был тот человек велик более всех сынов Востока" (Там же. Ст. 3).

Однажды "сыны божии" (или ангелы) пришли "предстать перед Яхве" (Там же. Ст. 6) и с ними пришел также сатана[3]. Сатана сказал, что ходил по земле и исходил ее всю. Тогда Яхве задал сатане вопрос: "Обратил ли ты внимание свое на раба моего Иова? Ибо нет такого, как он на земле" (Там же. Ст. 8), настолько он праведен и благочестив. Однако сатана иронически заметил, что Иов благочестив не даром: он достаточно получил от бога благодеяний, "но коснись всего, что у него, и он, наверно, проклянет... тебя в лицо твое" (Там же. Ст. 11)[4]. Яхве принимает вызов и позволяет сатане отнять у Иова все, что у того было, все, кроме жизни. Иов в один день теряет свое богатство, гибнут все его семь сыновей и три дочери. Но при этом Иов ни единым словом не возмутился против Яхве и только благословил его имя: "Яхве дал, и Яхве взял, да будет имя Яхве благословенно" (Там же. Ст. 21).

На следующем "присутственном дне" у Яхве бог упрекнул сатану: Иов несмотря на все несчастья оказался твердым в своей непорочности, "а ты возбуждал меня против него, чтобы погубить его ни за что" (Там же. 2 : 3). Но сатана вновь находит возражение: "За жизнь свою отдаст человек все, что у него есть... но... коснись кости его и плоти его, и он, наверно, проклянет тебя..." (Там же. Ст. 4, 5). Снова Яхве поддается на уловку лукавого духа. Он разрешает сатане навести на Иова страшную болезнь – проказу, которая поражает все тело несчастного от головы до ног. "И взял

---

[3] О "сынах божиих" и "сатане" см. комментарий к ст. 1 : 6.
[4] См. комментарий к ст. 1 : 11.

он себе черепок, чтобы скрести себя им, и сел в пепел" (Там же. Ст. 8).

Жена Иова, не в силах видеть его мучения, советует мужу: "Ты все еще тверд в непорочности твоей? Прокляни бога и умри" (Там же. Ст. 9). Прокляв бога, Иов вызвал бы этим на себя немедленную кару со стороны разгневанного божества – смерть, и это был бы конец его страданиям. Однако Иов не пошел на это. Он резко ответил жене: "Ты говоришь, как одна из негодных. Что же, доброе мы будем принимать от бога, а худого не будем принимать?" (Там же. Ст. 10). И на этот раз Иов "не согрешил устами своими" (Там же).

Три старых друга Иова – Элифаз, Билдад и Цофар (в СП – Елифаз, Вилдад и Софар) приехали издалека, чтобы разделить его горе, но, ужаснувшись мере его страданий, долго не могли произнести ни единого слова. Иов заговорил первым, и с этого, собственно, начинается основная часть книги (ст. 3: 1 – 42 : 6). Иов проклинает день своего рождения. Зачем не умер он тогда же? За что ему такое горе, если он невиновен? И как это может быть, чтобы человек страдал без вины? Где в таком случае справедливость и милосердие божие? Бог жесток и неправосуден. Друзья по очереди возражают Иову, двое из них произносят речи, Цофар – две. Иов всякий раз отвечает. Затем в защиту бога выступает еще одно лицо, о котором до сих пор в книге совсем не упоминалось, – Элиу, сын Барахэля, и тоже произносит большую речь (гл. 32–37). А после всего этого на сцену является сам Яхве и из грозовой тучи отвечает Иову.

Бог отнюдь не объясняет Иову причину его мучений и вообще не дает ответа на вопросы страдальца (в частности, ни словом не упоминает о споре с сатаной). Вместо этого он начинает сам спрашивать Иова: где тот был, когда Яхве полагал основания Земли и закрыл море воротами? Знает ли Иов законы неба? Он ли, Иов, дал прекрасную гриву коню и быстрые ноги страусу? Может ли Иов заставить дикого быка служить себе и посмеет ли забавляться с водяным чудовищем Левиафаном? Пусть "обличающий бога" ответит! (Там же. 40:2). Общий смысл выступления Яхве совершенно ясен: как смеет человек, который так мало знает и так мало может, обсуждать поведение бога?

После этого Иов прекращает спор. Он объясняет богу, что до сих пор лишь слышал о нем "слухом уха". Увидев Яхве собственными глазами, Иов понял, что не должен был говорить так, как говорил в споре с друзьями: "Руку кладу на уста мои" (Там же. Ст. 4), потому что "и говорил я, что не понимал". Но теперь "око мое увидело тебя и поэтому отрекаюсь я и раскаиваюсь в прахе и пепле" (Там же. 42:3–5).

Книга кончается небольшим эпилогом (Там же. Ст. 7–17). Яхве неожиданно сердито выговаривает друзьям Иова. ≪И сказал Яхве Элифазу теманитянину: "Разгорелся гнев мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы не говорили обо мне так верно, как раб мой Иов"≫ (Там же. Ст. 7). Бог велит друзьям Иова принести "жертву всесожжения" – семь быков и семь овец, и пусть Иов помолится за друзей. А Иову Яхве воздает за страдания вдвойне: если раньше у того было семь тысяч овец, то теперь четырнадцать, и т.д. Он посылает Иову других семь сыновей и три дочери. И Иов прожил еще много лет до глубокой старости и умер "сытый днями" (Там же. Ст. 17).

Вопросы авторства, аутентичности частей Книги Иова. Еще в древности существовало мнение, что Книга Иова рассказывает не о реальном событии, а о вымышленном и что Иова как исторической личности в действительности не было. Этого мнения придерживались даже некоторые талмудические авторитеты. В талмудическом трактате "Бава-Батра" приводится, например, следующее высказывание одного из них: "Иов никогда не рождался и не существовал, а был всего лишь притчей" (Бава-Батра. 16а). Знаменитый еврейский экзегет, философ и ученый XII в. Моисей Маймонид также утверждал, что Книга Иова имеет в основе выдумку, призванную показать различные мнения относительно Провидения (Море Небухим. III, II).

В настоящее время подавляющее большинство исследователей не видят в Книге Иова никакого исторического зерна, рассматривая ее как своеобразную дидактическую поэму. Некоторые авторы (впочем, без достаточных оснований) допускают, что в основе легенд о Иове лежит предание о реальном историческом лице – одном из упоминаемых в Библии (Быт. 36 : 34) эдомитских древних царей, Иоваве (см.: *Tur-Sinai N.* The Book of Job: A new commentary. Jerusalem, 1957. P. L). Еще менее убедительной нам представляется гипотеза, выдвинутая А. Гийомом, который, ссылаясь на значительное число арабизмов в еврейском тексте Книги Иова и главным образом опираясь на слишком уж произвольную интерпретацию некоторых мест из нее, попытался доказать, что Иов был "существом из плоти и крови", богатым и знатным иудеем, жившим в одном из оазисов Хиджаза (северо-западная часть Аравийского полуострова). Когда этот оазис около 550 г. до н.э. был завоеван вавилонским царем Набонидом, Иов потерял все свое состояние и всю семью. Но впоследствии с уходом вавилонян из Аравии он снова разбогател. Книга Иова, по мнению Гийома, "является воспоминанием о том, что в действительности произошло с этим пострадавшим" (см.: *Guillaume A.* Studies in th Book of Job: With a new translation. Leiden; Brill, 1968. P. 13–14).

Книга Иова, как и ряд других книг Библии, анонимна. Судя по Талмуду, еще в древности высказывались различные предположения о времени составления Книги Иова и о личности ее автора. Некоторые талмудисты полагали, что написал книгу Моисей, а Иов был современником одного из патриархов: Авраама, Исаака или Иакова (Бава-Батра. 14б). Другие считали, что Иов жил во времена вавилонского плена или еще позже (Там же. 15б).

К сожалению, о личности ее автора и в настоящее время невозможно высказать даже сколько-нибудь правдоподобного предположения. Иное о времени появления книги. Можно с достаточной уверенностью утверждать, что Книга Иова появилась в сравнительно позднюю эпоху. В поэме проводится идея об индивидуальной ответственности человека перед богом – идея, которая, как известно, была особенно актуальной для иудаизма накануне плена и в послепленный период. Вместе с тем ни Иов, ни его друзья еще не представляют себе возможности воскресения мертвых и загробного воздаяния. А это учение сложилось в древнееврейской религии не ранее II в. до н.э. Книга Иова, видимо, была состав-

лена в V или IV в. до н.э., может быть, ближе к 400 г. до н.э.[5]

Большинство исследователей считают, что в Книге Иова можно выделить несколько составных частей. Основное ядро книги – дискуссия Иова с его друзьями. Эта часть выглядит как самостоятельная поэма, она изложена в стихотворной форме. Пролог и эпилог даны в прозе. По ряду признаков можно судить, что в основе этих частей лежит какое-то более древнее сказание о праведнике, которого божество подвергает испытанию и который с честью выходит из этого испытания, за что получает от бога соответствующую награду. Аналогичные сказания встречаются и в греческой мифологии (например, легенда о Филемоне и Бавкиде), а также в индийской, вавилонской и египетской.

Сказание об испытании Иова и в настоящем своем виде сохранило первоначальные фольклорные черты: наивно-юмористический характер состязания между Яхве и сатаной в прологе, так же как и благополучный конец эпилога, определенно не вяжется с возвышенным и трагическим характером основной части поэмы. Иов в прологе и эпилоге не тот, что в самой поэме, в нем нет и тени протеста против божьей воли, между тем как в основной части поэмы Иов доходит до осуждения бога, до богохульства (Иов. 38 : 2; 40 : 3). Друзья Иова в ходе дискуссии всячески оправдывают Яхве, а в эпилоге бог почему-то выражает недовольство выступлениями своих защитников и одобряет речи Иова. Есть различия в стиле и языке между прологом и эпилогом, с одной стороны, и основной частью – с другой. По-видимому, автор Книги Иова использовал существовавшее ранее сказание как рамку, в которую вставил свою полемическую поэму[6].

Современные критики достаточно единодушно считают ряд мест в Книге Иова позднейшими добавлениями, например всю речь Элиу (гл. 32–37) или ст. 27 : 7–23, в которых Иову приписывается принятие традиционной доктрины иудаизма о прижизненном воздаянии злодею и пра-

---

[5] Так считают Дум, Дорм, Драйвер, Грец, Лодс, Пик, Будде, Форер. Пфайфер видит в авторе Книги Иова современника Иеремии (конец VII – начало VI в. до н.э.). Некоторые исследователи (Петерс, Айсфельдт и др.) склонны датировать Книгу Иова еще более поздним временем (около 300 г. до н.э.).

Обзор мнений по вопросам датировки и композиции Книги Иова см.: *Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. N. Y.; London, 1941. P. 675–680; *Lods A.* Histoire de littérature hébraique et juive depui les origines jusq'a la ruine de l'état juif. P. 1950. P. 409–435; *Driver S. R.* An introduction to the litterature of the Old Testament. N. Y., 1957. P. 409–435.

Интересные мысли о композиции заключительной части поэмы о Иове высказал К. Фуллертон (см.: *Fullerton K.* The original conclusion to the Book of Job // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1924. N 42. P. 116–136. См. также: *Brantwein C.* The legend of Job according to its various stages. Jerusalem, 1965. P. 1–17).

[6] О том, что Иов был легендарным героем древних сказаний и, по-видимому, не только у евреев, но и у соседних семитических народов, свидетельствуют, может быть, два места из Книги Пророка Иезекииля (14 : 14 и 14 : 20), где пророк VI в. до н.э. упоминает Иова как знаменитого праведника и мудреца наряду с Ноем и Даниилом, причем упоминает как бы вскользь, мимоходом, как персонаж, хорошо известный древним читателям (см.: *Kautzsch K.* Das sogenannte Volksbuch von Hiob. Tübingen, 1900; *Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. P. 668; *Dhorme P.* Le livre de Job. Paris, 1929. P. LXVII).

веднику "по делам их , тогда как в других местах до и после этих стихов он решительно выступает против данной идеи. Очевидно, эти и другие подобные места были вставлены благочестивыми редакторами позднее, чтобы притупить полемический и дерзкий характер речей Иова.

Художественные особенности поэмы о Иове. Книга Иова является одним из лучших образцов древневосточной поэзии, и в ней прослеживаются все характерные особенности последней.

Древняя литература вообще и древневосточная в частности отличается крайним консерватизмом и традиционностью формы. Одни и те же эпитеты, метафоры и целые наборы условных средств выражения на протяжении веков кочуют из произведения в произведение. Различия стилей главным образом жанровые: каждый жанр (дидактический, религиозной лирики или повествовательный) требовал своего стиля. Так, у еврейских пророков, разделенных во времени целыми столетиями, можно найти полностью схожие выражения и целые отрывки. Индивидуальные авторские особенности выражены и редко, и слабо, не говоря уже об индивидуальном авторском стиле. Лишь немногие литературные произведения древности несут на себе печать личности своего творца, и одним из таких произведений является, бесспорно, Книга Иова.

Книгу Иова нельзя отнести к какому-нибудь одному жанру, в ней сочетаются элементы дидактики и эпоса, религиозной лирики и религиозной гимники. Автор книги превосходно владел всеми этими жанрами и свободно переходил от одного к другому. Ряд выражений, которые встречаются в поэме, можно обнаружить в той или очень сходной форме в других библейских книгах – в Пятикнижии, в Книге Притчей, в Псалмах или в книгах пророков. Но при всем том Книга Иова носит отпечаток яркой поэтической индивидуальности своего автора.

Разнообразны творческие приемы поэта-философа. Он в равной мере способен к пафосу и горькой иронии, элегическому раздумью и язвительному сарказму, который проявляется, например, в описании благополучия злодеев (Иов. 21 : 7–14, 29–34). Автор не смиряет полета своей фантазии. Какой-нибудь мимолетный образ или сравнение он неожиданно разворачивает в целую картину из жизни природы или человеческого общества, и эти картины – настоящие жемчужины, лучшие места в поэме. Иногда такие картины как бы разрывают или замедляют изложение и даже кажутся чужеродными элементами (не случайно некоторые исследователи склонны считать их позднейшими вставками, сочиненными другими людьми). Но, как пишет Р. Пфайфер, "автор Иова, как многие другие великие поэты, порою вопреки логике посвящает высокий порыв своего таланта тому, что может показаться неважным для целевого плана его работы, занимаясь деталями, как если бы они имели самостоятельное значение" (*Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. P. 675). И в каком бы стиле автор ни писал, его речь звучит с огромной эмоциональной силой.

Язык поэмы необыкновенно ярок и выразителен, она полна смелых и неожиданных образов, метафор. Автор берет эти образы из окружающего мира и в то же время очеловечивает этот мир. Гомер создал образ розоперстой Эос – зари: первые лучи солнца, точно розовые пальцы, касаются остывшей за ночь земли. Автор поэмы о Иове нарисовал не менее

поразительную картину: лучи – "ресницы зари" (Иов. 3 : 9). Заря поднимается над землей и берет ее за края, чтобы стряхнуть с нее злодеев, хозяйничавших на ней под покровом ночи, точно заботливая хозяйка, стряхивающая крошки со скатерти (Там же. 38 : 13). Когда бог закладывал основания земли, утренние звезды запели ликующую песнь (Там же. Ст. 7) – образ, который потряс Теннисона и молодого Гете. А море при рождении, подобно ребенку, было закутано в пелену из тумана (Там же. Ст. 9). Чуму поэт называет "первенцем смерти", а смерть "царем ужасов". Перевод может дать только слабое представление об этой удивительной образности.

В то же время автор обнаруживает умение описывать с величайшей художественной силой и проникновенностью переживания страдающей и мятущейся души. С тонким психологизмом обрисованы персонажи поэмы: Иов, его три друга, сатана, но, конечно, образ главного героя книги – Иова – является самым замечательным.

Человек, проживший жизнь в счастье и благополучии, человек, который был уверен в том, что это благополучие есть награда от божества за его непорочность и праведность, внезапно, без всякой вины подвергается величайшим бедствиям. Он теряет все, что имел: имущество, дорогих ему людей. Он страдает от страшных физических мучений, но еще более от душевной муки, ибо потерял веру в милосердного и справедливого бога. Но сменивший его образ грозного и карающего бога-тирана вызывает в душе Иова не страх и благоговение, а наоборот, возмущение и гневный протест.

Собственные страдания Иова словно открыли ему глаза, он посмотрел вокруг себя и увидел, что весь мир полон злодеяний и людского горя. Отовсюду доносятся стоны угнетенных и невинно страдающих людей, зло господствует в мире. И тут происходит преображение Иова: страдания человечества заставляют его подняться над своим личным горем. И этот несчастный человек, прокаженный, сидящий в пепле и прахе у городских ворот, теперь ощущает себя как бы представителем всего страждущего человечества.

Иов, конечно, не такая монолитная и величественная фигура, как эсхиловский Прометей. Иов более человечен, внутренне противоречив, временами к нему как будто возвращается слабая надежда (скорее, даже мечта) на то, что бог о нем все-таки вспомнит, вернет ему свою милость или хотя бы после смерти явится его "искупителем" (Там же. 19 : 25 и след.). Но эти минуты слабости проходят, наступает отрезвление, и Иов снова осознает всю бессмысленность своих иллюзий. И вот, преодолевая слабость, преодолевая страх перед смертью и трепет перед могуществом божества, Иов смело бросает ему в лицо вызов, как равный с равным хочет судиться с богом – виновником не только его, Иова, несчастий, но и всех безмерных бедствий, от которых страдает бóльшая часть человечества, виновником всего зла на земле. И все же не случайно некоторые исследователи находят нечто общее между Иовом и Прометеем. При всех различиях оба эти образа воплотили в себе одну и ту же идею – бунт человеческого разума во имя любви к людям против тирании богов.

Но вернемся к языковым и стилистическим особенностям Книги Иова. Как уже говорилось, основная часть книги – это поэма, и написа-

на она в стихотворной форме. Остановимся коротко на особенностях древнееврейского стиха. Конечно, поэтические произведения древних отличал от прозы прежде всего особый эмоциональный настрой, насыщенность эпитетами и образами, особыми "поэтическими выражениями", т.е. все то, что являлось характерной чертой поэзии во все времена у всех народов.

Хотя древнееврейские поэты знали и иногда применяли рифму (см., например: Иов. 10 : 9–18), но, по-видимому, как и древние греки и римляне, они не считали ее ни необходимой, ни желательной для поэтической речи. Зато обязательной была ритмичность, причем не только и не столько ритмичность звучания (фонетическая), сколько своеобразная "ритмичность мысли".

Основной единицей поэтической речи был стих – сравнительно небольшая группа слов, связанная общей мыслью, что-то вроде музыкальной фразы. Стих, как правило, состоял из двух частей, каждая из которых, в свою очередь, имела некоторое самостоятельное содержание. Важнейшую особенность древнееврейского стиха составляет то, что впоследствии филологи назовут параллелизмом членов (paralelismus membrorum), или равновесием мыслей.

Параллелизм членов обычно предполагает, что во второй части стиха повторяется мысль первой, но уже другими словами (синонимический параллелизм) либо повторяется и одновременно несколько дополняется мысль первой (синтетический параллелизм). Например, в ст. 16 : 11:

Предал меня бог неправедному
И в руки злодеев бросил меня.

Или в ст. 3 : 2:

Да сгинет день, в который я родился,
И ночь, что сказала: "Зачат мальчик".

Впрочем, правило параллелизма членов соблюдалось древнееврейскими поэтами не всегда. Иногда второй член стиха просто продолжал мысль первого, без повторений. Стих мог состоять не из двух частей-членов, а из трех, четырех. Однако такие случаи сравнительно редки.

Ритмичность мысли – пожалуй, наиболее характерная особенность древневосточной поэзии, и в частности древнееврейской. Она обычно сочеталась с фонетической ритмичностью. Но тут исследователи сталкиваются с большими трудностями: ведь мы не знаем, как в действительности звучал древнееврейский стих, вообще древнееврейская речь. Не знаем потому, что в точности не известно, как в древности произносился ряд букв еврейского алфавита и, следовательно, как произносились слова, в которые входили соответствующие звуки. В отдельных словах не известно и место ударения. Кроме того, как уже было отмечено, в древнееврейском письме не существовало букв для обозначения гласных. Заменившие их знаки были изобретены масоретами позже, и, как считают специалисты, огласованный масоретский текст далеко не всегда передает подлинно древнее звучание. Конечно, в какой-то мере традиция могла его сохранить, но за прошедшие века многое в языке должно было и измениться. Выделить старые, первоначальные формы в ряде случаев оказывается делом не только трудным, но и невозможным (см.: *Дьяконов И.М.* Языки Древней Передней Азии. М., 1967. С. 369).

По-видимому, ритмичность звучания поэтической речи достигалась определенным чередованием ударений в полустишиях. В каждом полустишии могло быть от двух до четырех ударений, независимо от количества слов и числа слогов. Иногда на одно длинное слово могло выпасть два ударения либо, наоборот, под одним ударением могли оказаться два или три слова. Число ударений во второй части стиха могло быть равным или не равным числу ударений в первой части.

В Книге Иова встречаются самые различные сочетания размеров (4 : 4; 3 : 4; 4 : 3; 3 : 3; 3 : 2 и др.), однако наиболее часто используются два – 4 : 4 и 3 : 3. Примером первого может служить ст. 3 : 17:

Та́м злоде́и прекраща́ют бу́йство,
И та́м отдыха́ют истощи́вшиеся в си́лах.

Пример второго – ст. 18 : 16:

Сни́зу отсо́хнут ко́рни его,
И све́рху увя́нут ве́тви его.

Особенности предлагаемого перевода Книги Иова. По единодушному мнению специалистов, из всех книг Ветхого завета Книга Иова является самой трудной для понимания и перевода. Некоторые места из нее по справедливости считают crux interpretum – "крестом переводчиков" и иногда в научных изданиях вообще оставляются без перевода, с примечанием "totus dubius" ("целиком сомнителен") и заменяются рядом точек.

Уже давно ученые пришли к выводу, что масоретский текст далеко не всегда может служить надежным руководством к правильному прочтению ветхозаветных сочинений. Оказывается, переводчики Септуагинты даже в тех случаях, когда использованный ими оригинальный текст вполне совпадал с той версией, которой пользовались масореты (как это, например, произошло с приведенным выше стихом из Книги Исаии), могли иногда его по-другому, не так, как масореты, понять, дополнить состав согласных букв в тексте другими гласными или по-другому разделить буквы на слова и в результате получить слова и выражения совсем иного смысла, чем потом зафиксируют масореты. И когда мы встречаемся с такого рода расхождениями между масоретским текстом и Септуагинтой или какой-нибудь другой из дошедших до нас древних версий, очевидно, не во всех случаях можно отдавать предпочтение масоретскому тексту. А если к тому же принять во внимание, что переводчики Септуагинты жили на несколько веков раньше, чем масореты, то представляется вполне возможным, что их прочтение и понимание двусмысленного места могло быть ближе к авторскому.

Понятно, как все это затрудняет восстановление первоначального текста и его смысла, а следовательно, и перевод. Понятно также, что с учетом указанных сложностей точность любого современного перевода библийского текста и его соответствие оригиналу могут быть только весьма относительными.

Перевод Книги Иова значительно осложняется еще и тем, что дошедший до нас еврейский текст ее по ряду причин особо труден для понимания. Эта книга, по всей видимости, написана человеком, который был и философом, и поэтом. Свои мысли он нередко выражал сложно и темно, облекая философские идеи в ткань поэтических образов. Как мы

уже говорили, случайная ассоциация могла неожиданно пробудить его поэтическую фантазию, оттолкнувшись от одного образа, автор поэмы иногда развивал его в целую картину, очень яркую и впечатляющую, но не имеющую прямого отношения к сюжету, более того, нарушающую наметившийся ход рассуждений. Например, сравнение неверных друзей с пересохшими ручьями, обманывающими надежды путников, вылилось в описание жизни пустыни (Иов. 6 : 15–20). Проследить за всеми изгибами своевольной мысли автора оказывается задачей подчас очень непростой.

К трудностям, связанным со сложностью содержания и своеобразной формой его изложения, добавляются еще трудности чисто языковые. Исследователи считают, что словарь Книги Иова богаче, чем словарь любой другой книги Ветхого завета. Но именно по этой причине читатель нередко сталкивается в ней с так называемыми hapax legomenon (по-гречески "один раз сказанное"), т.е. словами, которые встречены в Библии только однажды и, следовательно, значение которых сейчас можно определить только приблизительно, исходя из контекста или через сопоставление со словами других семитских языков – арабского, арамейского, аккадского, ассирийского. Помимо этого, в языке Книги Иова встречается множество заимствованных форм, особенно арамеизмов и арабизмов. Наконец, необходимо учитывать, что еврейский текст книги в том его виде, в каком он дошел до нас в масоретской реакции, основательно испорчен и, следовательно, значительно отличается от первоначального.

Сталкиваясь с явно испорченным, искаженным или непонятным местом в древнем письменном памятнике, исследователь обычно начинает предпринимать попытки как-то восстановить, реконструировать первоначальный текст. Он проверяет различные возможные причины порчи текста в данном месте. Может случиться, что правильное прочтение каким-то образом сохранилось в одном из дошедших, пусть даже более поздних манускриптов или его удается восстановить с помощью одного из древних переводов, сделанного с неискаженной версии. Результатом такого анализа обычно является выдвигаемая исследователем "эмендация" – предложение "исправленного" текста. Далеко не все эмендации бывают удачными и убедительными для других критиков и переводчиков, но некоторые из них, полученные в результате кропотливой работы многих поколений исследователей библейского текста, заслуживали всеобщее признание, так что вошли даже в церковные издания, и в частности в русскую Синодальную Библию.

Как уже отмечалось, Синодальный перевод страдает рядом существенных недостатков, из которых основным, бесспорно, является нередко сознательное искажение смысла оригинала в интересах христианской догматики. В Книге Иова, пожалуй, самый яркий прием подобного рода искажений – ст. 19 : 25–27 из шестой речи Иова. Переводчики Синодальной Библии вместо того чтобы передать эти стихи по возможности ближе к оригиналу, предпочли следовать заведомо фальсифицированному варианту Вульгаты и таким образом приписали Иову веру в воскресение мертвых и загробное воздаяние. Между тем оценивая указанное место в Вульгате, даже католический теолог Фр. Штир вынужден был признать:

"Это, конечно, христианская вера здесь говорит, а не ветхозаветный Иов". И таких мест в Синодальном переводе немало.

Современного читателя, в том числе верующего, не могут не интересовать те результаты, которые были достигнуты библейской критикой в отношении Книги Иова. Это произведение, одно из самых значительных и в то же время самых загадочных в составе ветхозаветного канона, породило, без преувеличения, огромный поток экзегетической и критической литературы. Притом, пожалуй, большинство работ подобного рода появились в последнее столетие, т.е. уже после издания Синодального перевода. Некоторые выводы, основанные на тщательном историко-филологическом анализе текста Книги Иова, стали общепризнанными. Именно в результате такого анализа удалось в ряде случаев отделить первоначальное ядро книги от позднейших напластований, обнаружить в нынешнем ее тексте интерполяции, перестановки, искажения и глоссы. Игнорировать эти результаты было бы, конечно, совершенно неправильно.

Перед переводчиком, таким образом, встает задача дать научный, учитывающий наиболее основательные выводы критики перевод, который был бы по возможности близким к оригиналу и в котором притом первоначальное содержание было бы как-то выделено, отграничено от позднейших добавлений и искажений. Только такой перевод мог бы открыть для читателя подлинный характер этого замечательного памятника древней философской мысли. В то же время важно, чтобы перевод донес до читателя высокую художественную ценность поэмы о Иове, своеобразие художественных приемов и образов, особенности поэтической речи автора.

В предлагаемом переводе почти повсеместно сохранено ставшее традиционным и привычным, но, впрочем, отсутствовавшее в первоначальном тексте деление на главы и стихи, а также последовательность стихов, хотя в ряде случаев от перестановки некоторых стихов связность и логика изложения, несомненно, выиграли бы, и многие западные переводчики охотно пользуются этим приемом. Мы решительно отказались также от практики объявления чуть ли не каждого двадцатого полустишия глоссой. Некоторые переводчики, например Г. Биккель, Г. Хельшер, Г. Форер и др., делают это на том основании, что такое полустишие образует тристих, в то время как, по их мнению, первоначальный текст мог состоять только из дистихов, или что оно разрывает ход мысли автора (аргумент, особенно излюбленный Хельшером и Форером).

Этот последний аргумент – нарушение логического течения мысли автора – послужил для некоторых переводчиков основанием для того, чтобы считать позднейшими вставками, "самостоятельными песнями" целые отрывки текста, довольно большие по объему, например картины жизни бедняков в гл. 24, описание коня в гл. 39 и т.п. Но ведь воображение поэтов во все времена, а в древности особенно, отличалось большой вольностью полета. Как мы уже говорили, случайное сравнение, метафора могли вызвать у поэта целую цепь ассоциаций, иногда весьма далеко уводящих от основной темы. Так, в 40-й и 41-й главах Книги Иова противопоставление мощи Яхве человеческой слабости повлекло за собой описание двух могучих чудовищ – Бегемота и Левиафана (самый отважный человек не устоит при виде их, и потому тем более не смеет равняться человек с богом).

Нет никаких серьезных оснований полагать, что такие места отсутствовали в первоначальном тексте Книги Иова, и, как это сделали многие переводчики, выделять их в качестве особого приложения. Но и в тех случаях, когда, по нашему мнению, имеются достаточно убедительные мотивы считать тот или иной стих позднейшей вставкой, мы предпочли не переносить его из текста в комментарий, как регулярно поступают, например, М. Ястров или Г. Форер, а, оставив его на месте, оговорить это в комментарии.

Множество непонятных и зачастую явно испорченных мест в Книге Иова побуждало и побуждает ее исследователей и критиков к бесконечном эмендациям. В предлагаемом переводе мы старались как можно реже поддаваться этому соблазну. В тех же случаях, когда эмендация принималась, соответствующее место в тексте обозначалось особыми значками: ⸢ ⸣ – и сопровождалось соответствующим комментарием. Поясняющие слова, добавленные переводчиком, взяты в круглые скобки.

Передать во всех нюансах своеобразие художественных приемов автора Книги Иова, специфику речи, музыку стиха – задача практически невыполнимая. Поэтическая речь автора отличается необыкновенным обилием и яркостью образов и метафор, множеством синонимов и антонимов. Запас этих языковых форм автор нередко пополняет из родственного древнееврейскому арамейского языка. В переводе мы в тех же целях прибегали к арахаизмам типа "утроба" и "чрево" наряду со словом "живот", "уста" наряду со словом "рот" и т.п. Мы стремились по возможности дословно передать содержание оригинального текста, избегая замены одного образа или эпитета другим, сохранить удивительно конкретный характер языка поэмы даже в тех случаях, когда имели дело с чуждыми русской речи словоупотреблениями. Так, мы переводили "считаешь мои шаги" (= следишь за мною"), "перед лицом его" (= "перед ним") и т.д.

Что касается метрики, то мы не стремились в переводе ни следовать повсеместно размеру оригинала, довольно изменчивому (в особенности, когда ради этого потребовалась бы пожертвовать точностью передачи содержания), ни навязывать переводу какой-нибудь постоянный размер, как это сделали, например, Биккель и Хельшер, причем первый остановился на трехударном ямбическом размере, а второй – на четырехударном. Важнее было, как нам казалось, соблюсти в переводе ритмичность русской речи. Как мы уже знаем, в большинстве случаев в оригинале имеют место размеры 3 : 3, 4 : 4; 4 : 3; 3 : 4. Соотвественно и перевод следует читать, делая в полустишии три или четыре ударения, причем в зависимости от количества русских слов в строке иной раз могут выпасть два ударения на одно и то же слово или, напротив, два или даже три слова могут оказаться под одним ударением.

В некоторых местах в поэме встречаются ассонансы (например, в ст. 10 : 22) и рифма (например, в ст. 10 : 8–11). В таких случаях мы постарались сохранить рифмы и в переводе.

Особо следует сказать о тех соображениях, которыми мы руководствовались при составлении комментария к переводу. Мы считали, что помимо обычных задач, которые решаются в комментариях к древним литературным памятникам, наш комментарий к Книге Иова должен вы-

полнить еще одну, очень важную, с нашей точки зрения, задачу – ввести читателя в "лабораторию" научной критики библейского текста.

Известно, насколько распространено представление о том, что текст Библии является чем-то совершенно определенным, раз и навсегда данным и письменно зафиксированным. На примере критического анализа текста Книги Иова читатель имеет возможность убедиться в ошибочности такого представления. В комментарии обращается внимание читателя на многочисленные случаи явной или вероятной порчи исходного текста и указывается на различные возможные причины этой порчи, а также на возможности восстановления первоначального смысла. Мы сочли целесообразным в подобных случаях, не применяя транскрипции, писать еврейские слова еврейскими же буквами, с тем чтобы внимательный и любознательный читатель мог, даже не зная языка оригинала, зрительно уяснить, скажем, случаи гаплографии либо диттографии, или возможной перекомбинации согласных, или замены одних букв другими при их графическом сходстве. В приложении дан древнееврейский алфавит.

В комментарии также отмечаются наиболее серьезные отклонения предлагаемого перевода от массоретского текста и расхождения с Синодальным переводом, а в некоторых случаях и с другими переводами Книги Иова на русский язык. Каждый такой случай обычно обосновывается и сопровождается ссылками на авторитетных исследователей текста Книги Иова. При этом мы ограничивались лишь указанием имен – названия работ читатель может найти в прилагаемом списке литературы.

КНИГА ИОВА
(перевод с древнееврейского)

Глава 1
ПРОЛОГ

1. Был человек в стране Уц[а], Иов[б] – имя его. И был человек этот непорочен и справедлив, и богобоязнен, и далек от зла. 2. И родились у него семь сыновей и три дочери. 3[а]. Имущества у него было: семь тысяч (голов) мелкого скота и три тысячи верблюдов, и пятьсот упряжек волов, и пятьсот ослиц, и рабов весьма много, и был человек тот велик более всех сынов Востока.

4. Сыновья же его (имели обыкновение) сходиться и устраивать пиры в доме каждого из них в свой день, и посылали за тремя сестрами своими, и приглашали их к себе есть и пить с ними. 5. А когда круг дней пиров завершался, Иов посылал (за сынами) и освящал их[а], и, встав (рано) утром, приносил всесожжения по числу всех их, потому что, говорил Иов, быть может, согрешили сыновья мои и похулили[б] бога в сердце своем. И так делал Иов во все такие дни.

6. И был день, и пришли сыны божии[а] предстать перед Яхве[б], пришел также среди них и сатана[в]. 7. И сказал Яхве сатане: "Откуда ты пришел?" И отвечал сатана Яхве, и сказал: "Я ходил везде по земле и исходил ее". 8. И сказал Яхве сатане: "Обратил ли ты внимание твое на раба моего Иова? Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный и справедливый, богобоязненный и далекий от зла". 9. И отвечал сатана Яхве, и сказал: "Разве даром богобоязнен Иов? 10. Не ты ли кругом оградил его и дом его, и все, что у него? Дело рук его ты благословил, и стада его распространились по земле. 11. Но простри-ка руку твою и коснись всего, что у него, и он, наверно[а], проклянет[б] тебя в лицо твое". 12. И сказал Яхве сатане: "Вот, все, что у него, в руке твоей, только на него (самого) не простирай руки твоей". И отошел сатана от лица Яхве.

13. И был день, когда сыновья (Иова) и дочери его ели и пили вино в доме старшего брата их. 14. И приходит вестник к Иову и говорит: "Волы пахали, и ослицы паслись возле них. 15. И напали савеяне[а] и захватили их, а отроков[б] поразили острием меча, и спасся только я один, чтобы известить тебя". 16. Еще этот говорил, как приходит другой и говорит: "Огонь божий[а] упал с неба и спалил овец и отроков[б], и пожрал их, и спасся только я один, чтобы известить тебя". 17. Еще этот говорил, как приходит другой и говорит: "Халдеи[а] выставили три отряда и кинулись на верблюдов и забрали их, а отроков поразили острием меча, и спасся только я один, чтобы известить тебя". 18. Еще этот говорил, как приходит другой и говорит: "Сыновья твои и дочери твои ели и пили вино в доме их стар-

шего брата. 19. И вот ветер великий пришел с той стороны пустыни и ударил во все четыре угла дома, и (тот) упал на отроков[а], и они умерли, и спасся только я один, чтобы известить тебя".

20. И встал Иов и разодрал верхнюю одежду свою, и остриг голову свою[а], и пал на землю, и поклонился. 21. И сказал[а]:

"Наг я вышел из чрева моей матери,
И наг я возвращусь туда[б].
Яхве дал, и Яхве взял,
Да будет имя Яхве благословенно".

22. При всем том не согрешил Иов и не произнес хулы[а] на бога.

Глава 2

ОКОНЧАНИЕ ПРОЛОГА

1. И был день, и (снова) пришли сыны божии предстать перед Яхве, и пришел также среди них сатана, чтобы предстать перед Яхве.

2. И Яхве сказал сатане: "Откуда ты пришел?" И отвечал сатана Яхве, и сказал: "Я ходил везде по земле и исходил ее". 3. И сказал Яхве сатане: "Обратил ли ты внимание твое на раба моего Иова? Ибо нет такого, как он, на земле: человек непорочный и справедливый, богобоязненный и далекий от зла. Он и теперь еще тверд в непорочности своей, а ты возбуждал меня против него, чтобы погубить его ни за что". 4. И отвечал сатана Яхве, и сказал: "Кожа за кожу[а], а за жизнь свою человек отдаст все, что у него есть. 5. Но простри-ка руку твою и коснись кости его и плоти его, и он, наверно, проклянет[а] тебя в лицо твое".

6. И сказал Яхве сатане: "Вот (он) в руке твоей, только жизнь его сохрани". 7. И отошел сатана от лица Яхве и поразил Иова лютою проказою[а] от подошвы ноги по самое темя его. 8. И взял он себе черепок, чтобы скрести им, и сел в пепел[а].

9. И сказала ему жена его: "Ты все еще тверд в непорочности твоей? Прокляни бога[а] – и умри!". 10. Но он сказал ей: "Ты говоришь, как говорит одна из негодных[а] (женщин). Что же, доброе мы будем принимать от бога, а худого не будем принимать?" При всем этом не согрешил Иов устами своими.

11. И услышали трое друзей Иова про все это зло, которое пришло на него, и пришли каждый из своего места: Элифаз теманитянин, и Билдад шухиянин, и Цофар наамитянин[а], и собрались вместе, чтобы идти сетовать[б] о нем и утешать его. 12. И издали подняв глаза, не узнали его, и возвысили голос свой, и зарыдали. И разодрали верхнюю свою одежду, и бросали прах к небу на головы свои[а].

13. И сидели с ним вместе на земле семь дней и семь ночей[а], и никто не сказал ему ни слова, ибо видели, что страдание весьма велико.

Глава 3

ПЕРВАЯ РЕЧЬ ИОВА

1. После этого открыл Иов уста свои и проклял день свой[а].
2. И начал Иов, и сказал:

3. — Да сгинет день, в который я родился,
И ночь, что сказала[а]: "Зачат мальчик!"
4[а]. День тот да будет тьмою,
Да не взыщет его бог свыше,
И да не воссияет над ним свет.
5. Пусть его востребуют тьма и мрак[а],
Пусть опустится на него туча,
В ужас приведут дневные затмения[б].

6. ⸢Ночь та⸣ — да заберет ее мрак[а],
Да не причтется она ко дням года[б],
И в счет месяцев да не войдет.
7. О, ночь[а] та да будет бесплодна,
Да не войдет в нее веселье.
8[а]. Да заклянут ее заклинающие день,
Готовые возбуждать Левиафана.
9. Да померкнут звезды рассвета ее,
Пусть ждет она света, и нет (его),
И пусть не увидит ресниц зари[а].
10. За то, что не затворила дверей утробы (матери) моей[а]
И не скрыла горести от глаз моих.

11. Почему (еще) ⸢в утробе⸣ не умер я[а],
Из чрева вышел и не скончался?
12. Зачем меня приняли колени[а],
И зачем сосцы, чтобы я сосал?
13. Теперь я лежал бы и был спокоен,
Спал бы тогда, и был бы мне отдых,
14. С царями и советниками земли,
⸢Что усыпальницы себе строят⸣[а].
15. Или с князьями, у которых золото,
Которые наполняют дома свои серебром.
16. Иль, как выкидыш зарытый, не существовал бы,
Как младенцы, не увидевшие свет.
17. Там[а] злодеи прекращают буйство,
И там отдыхают истощившиеся в силах.
18. Узники там покоятся вместе,
Крика надсмотрщика не слышат.
19. Малый и великий — там он[а],
И раб свободен от своего господина.

20. Зачем он дает страдальцу свет[а],

И жизнь – огорченным душою?
21. Что смерти ждут – и нет ее,
Ищут ее ревностнее, чем сокровищ?
22. Обрадовались бы до восторга[a],
Возликовали бы, что нашли могилу?
23. (Зачем он дает свет) мужу, чей путь сокрыт
И которому бог положил преграду?
24. Ибо вместо хлеба моего следуют вздохи мои,
И стоны мои льются, как вода.
25. Ибо ужасался я ужаса, и он настиг меня,
И чего я боялся, пришло ко мне.
26. Нет мне мира и нет покоя,
И нет отрады – пришло смятенье.

Глава 4

ПЕРВЫЙ ОТВЕТ ЭЛИФАЗА

1. И отвечал Элифаз теманитянин, и сказал:
2. – Если попытаться сказать[a] тебе, не тяжело ли тебе будет?
Но кто может удерживаться от слов?
3. Вот ты наставлял многих,
И слабым рукам придавал силы.
4. Оступившегося поднимали твои слова,
И подгибающиеся колени ты укреплял.
5. А теперь пришло на тебя – и ты изнемог,
Коснулось тебя – и ты пришел в ужас.
6. Разве не богобоязненность твоя – твоя надежда?
И упование твое – не порочность ли твоих путей?

7. Вспомни-ка, кто невинный погибал,
И где праведные истреблялись?
8[a]. Как я видел, пашущие зло
И сеющие горе его же и пожинают.
9. От дыхания бога погибают
И от дуновения ноздрей его исчезают.
10[a]. Рев льва и голос львенка,
И зубы молодых львов сокрушены.
11. Лев погибает без добычи,
И дети львицы рассеиваются.

12[a]. А ко мне (тайно) прокралось слово,
И ухо мое восприняло от него шепот.
13. Во (время) размышлений о ночных видениях,
Когда глубокий сон ниспадает на людей,
14. Ужас напал на меня и трепет,
И все мои кости потряс.
15. И дух пронесся перед лицом моим,
Поднял волосы на теле моем.

16. Он стал, и я не узнал его,
(Только) образ перед моими глазами.
И я услышал тихий голос:

17. "Может ли человек быть праведным перед богом[а],
(И) муж – чистым перед своим творцом?
18. Ведь вот он и слугам своим не доверяет,
И в ангелах своих ⸢недостатки⸣[а] видит.
19. Тем более – обитающие в домах из глины[а],
Которых основание в прахе, –
Истребляют[б] их, точно моль.
20. С утра до вечера ⸢распадаются⸣,
Никому нет дела, гибнут навеки.
21. Не исторгается ли у них и ⸢достояние их⸣?
Они умирают и не в мудрости".

Глава 5

ОКОНЧАНИЕ ПЕРВОГО ОТВЕТА ЭЛИФАЗА

1. Взывай же, есть ли, кто ответит тебе
И к кому из святых[а] ты обратишься?
2. Ибо глупца убивает гнев[а],
И безрассудного губит ярость.
3. Видел я, как глупец[а] укореняется,
Но ⸢его жилище вдруг сгнило⸣[б].
4. Дети его далеки от счастья.
Их будут бить у ворот[а], и нет избавителя.
5[а]. ⸢Жатву его съест голодный,
И в тайники ее уберет,
Жаждущие их имение поглотят⸣.

6. Ибо не из праха выходит зло,
И не из земли вырастает горе,
7. Но человек рождается[а] на го́ре,
Как искры[б], (чтобы) вознестись ввысь.
8. А я обратился бы к богу
И богу представил бы дело мое,
9. Творящему великое, непостижимое
И чудеса без счету,
10[а]. Который дает дождь на землю
И посылает воду на поля,
11. Поставляет униженных на высоту
И опечаленные обретают счастье.

12. Он расстраивает замыслы коварных,
И руки их не (могут) добиться успеха.
13. Уловляет мудрых их же лукавством,
И замысел хитрых становится тщетным[а].
14. Днем они встречают темноту
И, как ночью, (ходят) на ощупь в полдень.

15. И спасает от ⌜меча их рта⌝[a]
И от руки сильного – бедняка.
16. Так что бедному есть надежда,
И беззаконие закрывает рот свой.

17. Вот[a], блажен человек, кого вразумляет бог,
И наказания Шаддая[б] не отвергай.
18 Ибо он ранит и перевяжет,
Поражает – и его же руки лечат.
19. В шести бедах он тебя спасет,
И в семи не коснется тебя зло.
20. В голод выкупит тебя от смерти
И в войне – от меча.
21. ⌜От бича⌝ языка[a] ты будешь укрыт
И не убоишься опустошения, если придет оно.
22. Над опустошением и голодом ты посмеешься,
И зверей земли ты не страшись.

23. Ибо с камнями полевыми у тебя союз[a],
И дикие звери с тобою в мире.
24. И узнаешь, что шатер твой безопасен,
И осмотришь дом твой – ⌜и нет недостатка⌝[a].
25. И узнаешь, что семя твое многочисленно
И отпрыски твои, как трава на земле.
26. В старости глубокой придешь ты к (своей) могиле,
Как копна, что уложена, (когда пришло) ее время.
27. Вот это мы исследовали, так оно есть.
Мы слышали это, познай и ты для себя.

Глава 6

ВТОРАЯ РЕЧЬ ИОВА

1. И отвечал Иов, и сказал:

2. – О, если б верно была взвешена горесть моя,
И несчастье мое на весы положили вместе.
3. Тяжелее бы оно было теперь, чем песок морей,
Оттого (так) неистовы мои слова.
4. Ибо стрелы Шаддая во мне,
Яд их пьет дух мой,
Ужасы бога ополчились против меня.
5. Ревет ли дикий осел на траве?
Мычит ли бык у своего корма?
6. Едят ли пресное без соли?
Есть ли вкус в яичном белке?
7[a]. Не хочет коснуться (их) душа моя,
Они, как ⌜отвратительная пища моя⌝.
8. О, если б пришло, о чем я просил,
И надежду мою исполнил бы бог!

9. Соблаговолил бы бог и сокрушил меня,
Протянул бы мне руку свою и сразил меня.
10. И было бы для меня еще утешенье,
И был бы я рад в муке нещадной,
Что я не отрекся от слов святого[а].
11. Что́ моя сила, чтобы надеяться мне?
И таков ли конец мой, чтобы мне терпеть[а]?
12. Разве сила камней – сила моя?
Разве плоть моя – медь?
13. ‹Вот, нет› во мне ‹(силы) помочь себе›[а],
И спасенье отогнано от меня.

14[а]. ‹К изнемогающему› от друга его (должна быть) милость,
Хотя б он перед Шаддаем страх откинул:
15[а]. Мои (же) братья неверны, как поток,
Как (переполнившие) русло потоки проходят,
16. Которые мутны ото льда,
Снег в них скрывается,
17. А во время (зноя) мелеют, пропадают,
В жару исчезают со своего места.
18. Уклоняют (к ним) свой путь караваны,
Заходят в пустыню и пропадают.
19. Высматривают (их) караваны темайские[а],
Путники савейские[б] полагаются на них,
20. (Но) испытывают стыд, что ‹понадеялись›[а],
Приходят к ним и устыжены.
21. ‹Так и› вы теперь[а] ‹для меня›[б] –
Беду увидели и испугались.

22. Разве я сказал: "Подайте мне"?
Или: "Подарите за меня из своего достатка"?
23. Или: "Спасите меня от руки врага"?
Или: "Из руки насильников выкупите меня"?
24. Наставьте меня, и я замолчу,
И, в чем я ошибся, объясните мне.
25[а]. Как сильны слова верные,
Но ваши обличения что обличают?
26. Обличением считаете (ваши) речи,
А слова отчаявшегося – пустое?
27. Вы нападаете на сироту
И продаете своего друга.

28. А теперь благоволите взглянуть на меня,
Стану ль я лгать вам прямо в лицо?
29. Одумайтесь – да не произойдет несправедливости!
Одумайтесь – правда моя еще ‹у меня›[а].
30. Разве есть на моем языке неправда?
Не понимает ли гортань моя того, что гибельно?

Глава 7

ОКОНЧАНИЕ ВТОРОЙ РЕЧИ ИОВА

1. Ведь человек на земле – как (воин) на службе,
И дни его – как дни наемника.
2. (Он), как раб, (что) жаждет тени,
И как наемник, (что) ждет своей платы.
3. Так я получил в удел себе месяцы разочарований[а],
И отсчитаны мне тягостные ночи.
4. Когда ложусь, говорю: "Когда же (день)?"
Встану – "‹Когда же (наступит)› вечер[а]?"
И пресыщен я ‹мучениями›[б] до зари.
5. Тело мое покрыто[а] червями и ‹пыльными (струпьями)›[б],
Кожа моя лопается и ‹гноится›[в].
6. Дни мои (бегут) быстрее, чем челнок (ткача),
И кончаются без надежды.

7. Вспомни, что жизнь моя – дуновенье,
Око мое добра вновь не увидит.
8. Не увидит меня (больше) глаз видевшего меня.
(Обратишь) на меня очи твои – и нет меня.
9. Тает облако и уходит –
Так сошедший в Шеол[а] не восстанет,
10. Не вернется уж к своему дому,
И местность его уже не признает его.

11. Не буду же я сдерживать уст моих,
Буду говорить в стеснении моего духа,
Жаловаться в горести души моей.
12. Разве я море или ‹чудовище морское›[а],
Что ты поставил надо мною стражу?
13. Ибо когда говорю (себе): "Постель меня утешит,
Облегчит меня в отчаянии моем мое ложе", –
14. То ты снами меня устрашаешь
И виденьями меня пугаешь.
15. И душа моя хочет лучше удушья,
(Лучше) смерть, чем ‹мои муки›[а].

16. Опротивело мне! (Ведь) не вечно жить мне!
Оставь меня, ибо дни мои – малость[а]!
17. Что́ человек, что ты его (так) возвеличиваешь
И обращаешь на него свое внимание[а]?
18. И проверяешь его каждое утро,
И испытываешь его каждое мгновенье?
19. Когда ты отведешь от меня свой взор?
Отпустишь, дашь проглотить слюну мою?
20. (Пусть) я согрешил[а], но что могу сделать тебе,
Стражу над человеком[б]?
Зачем ты поставил меня мишенью себе,

Разве я стал ⸢тебе⸣ в тягость[в]?
21. Почему бы (тебе) не простить мне моей вины,
Не пройти мимо моего прегрешения?
Ибо вот я лягу в прахе,
Поищешь меня – и нет меня.

Глава 8

ПЕРВЫЙ ОТВЕТ БИЛДАДА

1. И отвечал Билдад шухиянин, и сказал:

2. – Доколе будешь говорить такое?
Слова твоих уст – неистовый ветер[а].
3. Неужели бог извращает суд?
И Шаддай разве искривляет правду?
4[а]. Если сыновья твои согрешили пред ним,
То он предал их в руку беззакония их.
5[а]. (А) ты, если взыщешь бога
И Шаддаю взмолишься,
6. И если ты чист и праведен[а],
То он ныне же воспрянет над тобою
И жилище твоей правды восстановит[б].
7[а]. И малостью будет ⸢то, что у тебя было раньше⸣,
А ⸢что будет позже⸣, возрастет весьма.

8. Ибо спроси-ка у ⸢древнего⸣[а] поколения
И ⸢вникни⸣[б] в исследования их отцов[в], –
9. Потому что мы – вчерашние и (ничего) не знаем[а],
Ибо дни наши – (лишь) тень на земле, –
10. Они тебя научат, они тебе скажут,
Из сердца своего извлекут слова:
11. ≪Растет ли папирус[а], где нет болота?
Камыш[б] вырастает ли без воды?
12. Он еще свежий и не срезан,
Но раньше всей травы засыхает.
13. Таковы пути[а] всех забывающих бога,
И надежда нечестивца погибнет,
14. Которого уверенность – ⸢паутина⸣[а],
И опора – дом паука[б].
15. Обопрется о дом свой – и не устоит,
Ухватится за него – и не поднимется.
16[а]. Зеленеет[б] он на солнце,
За сад его выходят ветви его;
17. В груду (камней) вплетаются корни его,
И ⸢между⸣ камнями ⸢держится он⸣[а].
18. (Но) когда он его вырвет с места его[а],
Оно отречется от него: "Я не видало тебя".
19. Вот она, радость его жизни[а]!
А из праха (уже) ⸢растет⸣[б] другой≫.

20. Вот, бог непорочного не отвергает
И не поддерживает руки злодея.
21. Он ⟨еще⟩[а] наполнит рот твой смехом
И уста твои ликованьем.
22. А ненавидящие тебя облекутся в стыд,
И шатра злодеев не станет.

Глава 9

ТРЕТЬЯ РЕЧЬ ИОВА

1. И отвечал Иов, и сказал:

2[а]. – Поистине, знаю я, что это так,
И как может человек быть оправдан[б] перед богом?
3[а]. Если он захочет вести с ним тяжбу,
Он не ответит ему ни на один из тысячи.
4. Премудр сердцем[а] и могуч силой,
Кто встанет против него и останется цел?

5[а]. Который передвигает горы, и они не знают[б],
Что он опрокинул их в своем гневе;
6[а]. Который сотрясает землю с места ее
Так, что столбы ее дрожат;
7. Который скажет солнцу – и оно не взойдет,
И на звезды кладет печать[а].
8. Он один простирает небеса
И ступает по вершинам ⟨облаков⟩[а].
9[а]. Сотворил (созвездия) Аш и Кесиль,
И Киму, и Палаты Юга.
10. Он творит (дела) великие, непостижимые
И чудеса без числа.

11. Вот он пройдет надо мною, и не увижу (его),
Пронесется мимо, а я не замечу его;
12. Вот он схватит – кто ему воспротивится,
Кто ему скажет: "Что ты делаешь?"
13. Бог своего гнева не отвратит,
Под ним склоняются помощники Рахаба[а].
14[а]. Так как же мне ответить ему?
Подобрать слова мои (для тяжбы) с ним?

15. Которому, хоть и прав я, не (смогу) ответить.
Судью своего умолять я должен.
16. Если б я воззвал, и он ответил мне!
(Но) не верю я, что он мой голос слышит,
17. Тот, кто сокрушает меня ⟨за ничто⟩[а]
И умножает раны мои безвинно.
18. Не дает мне перевести дух,
Ибо горестями меня пресыщает.

19. Если по силе, (то) вот – (он) могуч.
А если по суду, кто ⌜его⌝ призовет[а]?
20. Хоть окажусь правым, уста мои обвинят меня[а],
Чист я, но он опорочит меня.

21. Невинен я, ⌜не дорожу своей жизнью⌝[а],
Опротивела мне жизнь моя.
22[а]. (Все) одно, потому (и) говорю я:
Губит он невинного, (как) и злодея.
23. Когда (его) бич поражает внезапно[а],
Отчаянию невинных он смеется.
24. Земля отдана в руку злодея[а],
Лицо ее судей он закрывает[б],
⌜Если не он, то кто же?⌝[в]

25. А мои дни (бегут) быстрее гонца,
Убегают, не видя добра.
26. Проносятся, как камышовые ладьи,
Как орел, что летит на добычу.

27. Если сказать мне: о жалобах моих забуду,
Оставлю (мрачный) вид[а] свой и буду весел,–
28. То страшусь всех моих страданий,
Знаю, что ты меня не оправдаешь.
29. (А если) осужден я,
Зачем же напрасно томлюся[а]?
30. Если бы я (даже) омылся снежной водою
И очистил щелоком свои руки,
31. (То) ты (и) тогда меня ⌜в грязь⌝[а] погрузишь,
И возгнушаются мной мои одежды.
32. Ибо (он) не человек, как я, чтобы я мог ему ответить,
Чтобы нам вместе идти на суд.
33. Нет посредника[а] между нами,
Кто положил бы свою руку на нас обоих[б].
34. Пусть отведет от меня свой жезл,
И пусть ужас его не страшит меня,
35. (Тогда) я скажу, не боясь его,
Что ⌜он не таков со мною, (как должно)⌝[а].

Глава 10

ОКОНЧАНИЕ ТРЕТЬЕЙ РЕЧИ ИОВА

1. Опротивела душе моей жизнь моя,
Даю я волю жалобе моей,
Буду говорить в горести души моей.
2. Скажу богу: не обвиняй меня,
Извести меня, за что нападаешь на меня.
3. Хорошо ли для тебя, что ты притесняешь,

Что презираешь творение рук твоих,
А замыслам злодеев светишь[а]?

4. Разве очи плотские у тебя?
Разве ты видишь, как видит человек?
5. Разве, как дни человека, дни твои
Или годы твои, как дни мужа?
6[а]. Что ты выискиваешь грех во мне
И прегрешение во мне ищешь,
7. Хотя знаешь, что я невиновен,
И от руки твоей спасителя нет[а]?

8[а]. Твои руки образовали меня и сотворили меня,
И ⌜после этого, одумавшись⌝[б], ты губишь меня?
9. Вспомни же, что ты ⌜из глины⌝[а] сотворил меня,
И (снова) в прах обратишь меня?
10[а]. Не ты ли, как молоко, вылил меня,
И, как ⌜сыр⌝ сгустил меня?
11. Кожей и плотью одел меня,
Костями и жилами переплел меня,
12. Жизнь и милость даровал мне,
И попечение твое хранило дух мой[а].

13. (Но) и то скрывал ты в сердце своем,
Зная я, что это было ⌜(в помышлении) твоем⌝[а],
14. (Что) если согрешу, ты подстережешь меня,
И от вины моей не очистишь меня.
15. Если я виновен – горе мне,
(Если) и прав, не подниму головы моей,
Насытившейся позором
⌜И напившейся унижений моих⌝[а].
16. А ⌜подниму⌝[а] – как лев, гонишься за мной,
И снова являешь чудеса надо мной.
17. Новых свидетелей своих выставляешь против меня[а],
Усиливаешь гнев свой на меня,
(Выводишь) ⌜все новые войска⌝[б] против меня.

18. Зачем ты из чрева вывел меня?
Умер бы я и (ничей) глаз не увидел бы меня.
19. Был бы я как будто и не был –
Из утробы перенесен в могилу.
20[а]. Ведь (так) мало ⌜(число) дней моей жизни⌝!
⌜Отступись от меня, и я (хоть) немного ободрюсь.
21[а]. Прежде чем уйду без возврата
В страну тьмы и смертной тени,
22. (В) страну, которой темень, как тьма смертной тени,
И ⌜нет света⌝[а], и ⌜свет, как тьма⌝[б].

Глава 11

ПЕРВЫЙ ОТВЕТ ЦОФАРА

1. И отвечал Цофар наамитянин, и сказал:

2. – Неужели ‘многословный’[a] не получит ответа
И неужели болтливый будет прав?
3. Болтовня твоя заставит ли молчать мужей,
(Чтобы) ты глумился и никто не посрамил (тебя)?
4. Ты говоришь (богу): "Учение[a] мое верно,
И чист я в глазах твоих"[б].
5. Но, о, если бы бог заговорил
И открыл свои уста, (говоря) с тобой,
6. И возвестил тебе тайны премудрости,
Ибо она спасительней вдвое.
И знай, что ради тебя (еще) предал забвению
Бог (часть) из твоих грехов[a].
7. Разве исследуешь ты до конца сущность бога
И до конца Шаддая разве постигнешь?
8. (Это как) высоты небес – что сделаешь?
Глубже, чем Шеол, – что узнаешь?
9. Длинней, чем земля, мерой,
И шире, чем море.

10[a]. Если он пройдет и заключит (в оковы),
И соберет (суд), кто ему воспрепятствует?
11. Ибо он знает людей неверных
И видит беззаконие, ‘а они не замечают’[a].
12[a]. (Но) и пустой человек (может) вразумиться,
И ‘сын дикаря’ – (пере)родиться.
13. Если бы ты исправил твое сердце
И простер к нему[a] твои руки!
14. Если есть порок в руке твоей, удали его,
И пусть несправедливость не живет в шатрах твоих.
15. Вот тогда ты поднимешь лицо твое незапятнанным,
И будешь тверд, и не будешь бояться.
16. Ибо (тогда) ты забудешь невзгоды,
Как о воде, что ушла, вспоминать будешь.

17. И настанет жизнь (светлей), чем полдень,
Тьма (для тебя), как утро, будет.
18. И будешь уверен, что есть надежда,
И осмотришься – и будешь возлежать спокойно.
19. Будешь лежать, и никто не устрашит (тебя),
И многие ‘будут искать твоей милости’[a].
20. А глаза злодеев истают,
И убежище их пропадет,
И надежда их (станет) отчаянием.

Глава 12

ЧЕТВЕРТАЯ РЕЧЬ ИОВА

1. И отвечал Иов, и сказал:

2. – Поистине, (только) вы – люди[а],
И (вместе) с вами умрет мудрость!
3. И у меня есть ⸢разум⸣[а], как у вас,
Не ниже я, чем вы,
И у кого нет подобных (рассуждений)!
4. Посмешищем для друга своего стал я,
Взывавший к богу, чтобы он ему ответил,
Посмещищем – праведный и чистый.
5[а]. К беде презрение в мыслях живущего в покое –
Она уготована для тех, чья шатнулась нога.
6. Благополучны шатры у грабителей,
И безопасность у раздражающих бога,
Которым доставляет (это) бог рукой своей[а].

7[а]. И спроси-ка у скота – и научит тебя,
И птицу небесную – и сообщит тебе,
8. Или побеседуй с ⸢пресмыкающимися⸣[а] – и наставят тебя,
И расскажут тебе рыбы морские.
9. Кто же не знает из этих всех,
Что сделала это рука Яхве[а],
10. У которого в руке душа всего живого
И дух всякой человеческой плоти.
11[а]. Не ухо ли разбирает слова,
И не гортань ли различает вкус пищи?

12. В старцах – мудрость,
И у долголетних – разум,
13. У него – премудрость и сила,
У него – совет и разум.
14. Вот, (что) он разрушит, то не построится,
Запрет человека – и (тот) не высвободится.
15. Вот, остановит воды – и высохнут,
Пустит их – и изроют землю.

16. У него могущество и премудрость,
(В) его власти – заблуждающийся и вводящий в заблуждение[а].
17. Он советников вводит в безрассудство[а]
И судей делает глупцами.
18. Он развязывает ⸢узы⸣[а] царей
И повязывает перевязью[б] их чресла.
19. Жрецов он уводит (в плен) босыми
И владык[а] низвергает.
20. Отнимает речь у верных
И стариков лишает смысла.

21. Обливает срамом благородных
И пояс сильных ослабляет.
22[a]. Глубокое открывает из тьмы
И мрак выводит на свет.
23. Возвеличивает народы и губит их,
Распространяет народы и утесняет их.
24. Отнимает ум у глав народа земли,
Заводит (их) в пустыню, где нет дороги.
25. На ощупь (ходят), во тьме, без света,
Заставляет их шататься, словно пьяных.

Глава 13

ПРОДОЛЖЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЙ РЕЧИ ИОВА

1. Вот, все (это) видело око мое,
Слышало мое ухо и уяснило себе.
2. То, что знаете вы, знаю и я,
Я не ниже, чем вы.
3. Но я (хотел бы) говорить к Шаддаю
И защищаться[a] против бога хотел бы.
4. А вы поистине ⸢ложные лекари⸣[a],
Врачи негодные все вы.
5. О, если бы вы совсем замолчали,
Для вас и это была бы мудрость.
6. Выслушайте же доводы мои
И вникните в возражения уст моих.

7. Разве должны вы для бога говорить неправду
И ради него говорить ложь?
8. Быть лицеприятными к нему,
В защиту бога (так) препираться?
9. Хорошо ли (будет), если он испытает вас?
Разве обманете его, как обманывают человека?
10[a]. Сурово осудит он вас,
Хоть вы втайне лицеприятны (к нему).
11. Разве величие его не страшит вас?
И страх перед ним не нападает на вас?

12. Напоминания ваши — ⸢подобие пепла⸣[a],
Глиняному оплоту — ваша защита.
13. Замолчите предо мной, говорить буду я,
Что бы меня ни постигло.
14. Понесу в зубах моих тело мое[a],
Душу мою положу в руку мою!
15. Вот он убивает меня, не буду надеяться[a],
Но о путях моих перед лицом его буду спорить.
16[a]. ⸢И то⸣[б] для меня уже утешенье,
Что пред лицо его не придет лицемерный.

17. Слушайте, выслушайте мои слова,
Рассуждения мои – вашими ушами.
18. Вот я приготовил (мое дело) к суду,
Я знаю, что я прав!
19[а]. Кто найдется, чтобы оспорить меня?
Ибо тогда бы я замолчал и умер.
20. Только двух (вещей) не делай со мною,
Тогда я от лица твоего не буду скрываться.
21. Руку твою удали от меня,
И ужас твой пусть меня не пугает.
22. Тогда вызывай, и я буду отвечать,
Или буду говорить я, а ты возражай мне.

23. Сколько у меня беззаконий и грехов?
Укажи мне беззаконие мое и грех мой!
24. Зачем ты лицо свое скрываешь[а]
И считаешь меня врагом тебе?
25. Не опавший ли ты листок пугаешь,
И не сухую ли соломинку гоняешь?
26. Ибо ты записываешь на меня горести[а]
И вменяешь мне в вину грехи моей юности[б].
27. Ставишь в колоду ноги мои[а]
И стережешь все пути мои,
На ʻлодыжках моихʼ оставил следы[б].
28[а]. А он, как гнилое, распадается,
Как одежда, съеденная молью.

Глава 14

ОКОНЧАНИЕ ЧЕТВЕРТОЙ РЕЧИ ИОВА

1. Человек, рожденный женой,
Краток днями и пресыщен скорбью.
2. Как цветок, взошел и (уже) срезан[а].
Убегает, как тень, и не остается.
3. И на него-то ты обращаешь очи твои[а],
И ведешь ʻ(его)ʼ[б] на суд с тобой?

4. Кто может произвести чистого от нечистого?[а]
Никто!
5. (Но) если отмерены дни его,
(И) месяцы его у тебя на счету,
(И) ты положил ему предел, которого он не перейдет,
6. (То) отведи от него взор, пусть успокоится,
Пока он радуется, как наемник, дню своему.

7. Ибо для дерева есть надежда,
Что, и будучи срублено, снова вырастет,
И отрасль от него не прекратится;

8. Хоть и состарится в земле его корень,
И пень его умирает во прахе,
9. Оно, почуяв воду, дает отпрыски
И выпускает ветви, как (ново) посаженное.
10. А муж умирает и теряет всю силу,
Скончается человек – и где он[а]?

11. Утекают из моря воды,
И река иссякает и высыхает.
12[а]. И человек ляжет и не встанет,
До скончания небес не пробудятся,
И не воспрянут от сна своего.
13[а]. О если б ты в Шеоле спрятал меня,
И (там) скрывал меня, пока не пройдет гнев твой,
Назначил бы мне срок, а (потом) меня вспомнил!
14. (Но) когда умирает человек, разве будет жить[а]?
⸢(Как) воин на службе⸣[б], все дни я ждал бы,
Пока не придет мне смена.
15. Ты бы позвал[а], а я – ответил,
И ты ⸢возлюбил бы⸣[б] дело рук своих[в].
16[а]. Ибо тогда б ты исчислил шаги мои
(И) не подстерегал моего прегрешенья.
17. В сверток запечатал бы грехи мои
И покрыл бы вину мою.

18. Но, (как) гора, рухнув, распадается,
И скала сдвигается с места своего,
19. Камни истирает вода,
Разлив ее смывает земную пыль,
(Так) и ты надежду человека уничтожаешь.
20. Теснишь его до конца, и он отходит,
Изменяет лицо свое, и ты отсылаешь его[а].
21. В почете ли дети его – он не знает,
Унижены ли – не различает.
22. Плоть его[а] о нем лишь испытывает боль,
И душа его о нем (лишь) плачет.

Глава 15

ВТОРОЙ ОТВЕТ ЭЛИФАЗА

1. И отвечал Элифаз теманитянин, и сказал:

2. – Мудрый ответит ли знанием пустым[а],
Наполнит ли чрево свое восточным ветром[б]?
3. (Будет ли) препираться бесполезным словом
И речами, от которых нет пользы?
4. Притом же ты и страх[а] (перед богом) рушишь
И умаляешь благоговение перед богом.

5. Ибо нечестие твое обучило уста твои.
И ты избрал язык лукавых.
6. Обвиняет тебя рот твой, а не я,
И губы твои оговаривают тебя.

7. Разве ты первым человеком родился
И был создан прежде холмов?
8. Разве ты на совете у бога слушал
И усвоил себе (там) премудрость?
9. Что ты знаешь (такого), чего мы не знаем,
Разумеешь, чего нет у нас?
10. Есть среди нас и седой, и старый,
Днями превышающий отца твоего.
11. Разве тебе мало утешений[а] бога
И слова кроткого для тебя?
12. Что́ так возбуждает тебя твое сердце,
И что́ так ⌜надменны⌝[а] глаза твои?
13. Что́ ты обращаешь против бога дух твой
И произносишь ртом своим (такие) речи?

14. Что (такое) человек, чтобы ему быть чистым,
И будет ли праведным рожденный женой?
15. (Ведь) вот бог и святым своим не доверяет,
И небеса не чисты в его глазах.
16. Тем более гнусный и растленный
Человек, беззаконие пьющий, как воду.
17. Я научу тебя, послушай меня,
Я это видел и расскажу тебе
18. То, что мудрые возвестили
И не утаили ⌜их отцы⌝[а].
19[а]. Им одним была отдана земля,
И не проходил (еще) чужой между ними.

20. Все свои дни беззаконный в трепете,
И число лет ограничено[а] для злодея.
21. Голос ужасов в его ушах,
Среди мира на него идет грабитель.
22. Он не надеется спастись от тьмы,
⌜Он предназначен⌝ для меча[а].
23. Скитается он – ⌜для коршунов пища⌝[а].
Знает, что уготована ⌜его гибель⌝[б],
День тьмы.
24. Нужда страшит его, и бедствия одолевают его,
Словно царь, готовый к нападению.

25. Ибо простер против бога он руку свою
И восставал против Шаддая.

26[а]. Устремлялся против него с (гордою) выею
Под ⌜крепкой защитой⌝ щитов своих[б].

27. Потому что покрыл жиром лицо свое
И туком обложил бедра свои.
28[а]. И он поселяется в городах разрушенных,
В домах, в которых не живут,
Которые обречены (превратиться) в развалины.

29. (Но) не останется богатым, не устоит его богатство,
И не распространится по земле ʻвладение егоʼ[а].
30. Не избежит он тьмы,
Отпрыски его иссушит пламя,
ʻЦвет егоʼ увлечет ветер[а].
31[а]. Пусть не полагается на пустое – обманется,
Потому что и воздаяние ему будет пустое.
32. Не в свой день ʻувянетʼ (он)[а],
И не будет зеленеть ветвь его.
33. Как виноградная лоза, сбросит недозрелый свой плод
И, как маслина, (до времени) стряхнет свой цвет.
34. Ибо дом[а] нечестивца бесплоден,
И огонь пожрет шатры мздоимства.
35. Он зачал зло и родил горе,
И ʻутроба егоʼ[а] готовит обман.

Глава 16

ПЯТАЯ РЕЧЬ ИОВА

1. И отвечал Иов, и сказал:

2. – Слышал я много такого,
Утешители тягостные все вы!
3. (Будет) ли конец пустым словам?[а]
Или что тебя раздражает, что ты (так) отвечаешь?
4. И я говорил бы так, как вы,
ʻЕсли б вы были на моем местеʼ[а],
ʻГоворил бы вам красивыеʼ[б] слова
И качал бы на вас головою моей[в].
5. Подкреплял бы вас устами моими
И движение губ моих ʻ(не) сдерживал быʼ[а].

6. (Но) говорю ли – не прекращается боль моя,
Перестаю – что от меня отходит?

7[а]. А ныне он истощил меня,
ʻВсех моих близкихʼ[б] сокрушил
8[а]. И меня схватил.
Свидетельством стала и восстала против меня
Изможденность моя, на лице моем говорит (против меня).

9. Гнев его[а] терзает и враждует против меня,
Он скрежещет зубами своими[б] на меня,
Враг мой острит на меня глаза свои.
10[а]. Разинули на меня пасть свою[а],
Глумясь бьют меня по щекам.
Все сплотились совместно против меня.
11. Предал меня бог неправедному
И в руки злодеев бросил меня.

12. Спокоен я был, но он потряс меня,
Схватил за шею и избил[а] меня,
И поставил меня мишенью для себя.
13. Окружают меня стрелы[а] его,
Он рассекает внутренности мои и не щадит,
Проливает на землю желчь мою.
14. Проламывает во мне пролом за проломом,
Бежит на меня, как могучий воин.

15. Вретище сшил я на кожу мою
И к земле склонил ‹голову мою›[а].
16. Покраснело от плача лицо мое,
На ресницах моих смертная тень,
17. Хотя нет насилия на руке моей
И молитва моя чиста.
18[а]. О земля, не закрой крови моей,
И да не будет (в ней) места воплю моему.
19[а]. И ныне, вот на небесах мой свидетель[б],
Свидетель мой на вышних.
20[а]. ‹О, если б вопль мой дошел› до бога!
Око мое проливает ‹перед ним› слезы.
21. И препирался бы за мужа с богом,
‹Как сын›[а] человеческий за друга своего.
22. Ибо годам моим приходит конец,
И отойду я в путь без возврата.

Глава 17

ОКОНЧАНИЕ ПЯТОЙ РЕЧИ ИОВА

1. Дыхание мое[а] ослабело,
Дни мои угасают,
Могилы[б] у меня (впереди).
2. Если бы (еще) не (эти) насмешки надо мною!
В огорчениях от них ночует око мое.
3. Внеси же ты (сам) себе залог за меня[а].
Кто другой поручится за меня?
4. Ибо ты сердце их украл от разума,
Поэтому не возвысишь их (надо мною).

5[а]. (Кто же) о разделе (своего имущества) сообщает друзьям,
А глаза его детей тают (от нужды)?
6. А он выставил меня ⸢притчей⸣[а] для народов,
И я стал отвращением[б] перед (их) лицом.
7. Помутилось от горести око мое,
И члены мои стали все как тень.
8. Справедливые ужасаются этому,
И невинный негодует на нечестивца.
9[а]. Но будет держаться праведный своего пути,
У кого руки чисты – прибавит твердости.
10. И хотя бы вы все выступили снова[а],
(Все равно) не найду мудреца меж вами.

11. Дни мои прошли,
Сокрушены мои замыслы –
Достояние сердца моего.
12. (А) они[а] ночь превращают в день,
Свет (у них) близок ко тьме.
13. Хотя бы я и надеялся[а], Шеол – мой дом,
Во мраке постелил я постель мою.
14. Могиле говорю: "ты отец мой",
"Мать моя и сестра моя" – червю.
15[а]. И где же (тогда) надежда моя,
Надежда моя – кто видит ее?
16. Не сойдет[а] ли она ⸢со мною⸣[б] в Шеол
Покоится совместно во прахе?

Глава 18

ВТОРОЙ ОТВЕТ БИЛДАДА

1. И отвечал Билдад шухиянин, и сказал:

2. – Когда же положите [а]⸢конец⸣[б] словам?
Обдумайте и после будем говорить.
3[а]. Зачем мы будем ⸢вести⸣ себя, как животные,
⸢Выглядеть глупыми⸣ в ⸢твоих⸣ глазах?
4. Терзающий душу свою во гневе,
Неужели ради тебя будет оставлена земля,
И скала сдвинется со своего места[а]?

5. Да, свет (у) злодеев меркнет,
И не светит ⸢пламя⸣ огня его[а].
6. Меркнет свет в шатре его,
И светильник его над ним угасает.
7. Шаги его могущества сокращаются,
Низвергнет его его же замысел.
8. Ибо завели его в сеть ноги его,
И по тенетам он расхаживает.

9. Петля его схватит за пяту,
Удержит его силок.
10. Скрыта в земле петля для него,
И ловушка для него на тропе.

11. Со всех сторон страшат его ужасы,
Гонятся за ним по следам его.
12. Голодна будет (по нему) погибель его.
И беда наготове с боку его.
13. ‹Съедена болезнью будет›[а] кожа его,
Съест члены его Первенец Смерти[б].
14. Он будет изгнан из безопасного шатра своего,
И ты его проводишь к Царю Ужасов[а].
15. ‹Будет жить› в шатре его чужой[а],
Дом его будет засыпан серой[б].

16. Снизу отсохнут корни его,
И сверху увянут ветви его.
17. Память о нем исчезнет с земли,
И имени его не будет (слышно) на площади.
18. Вытолкнут его из света во тьму,
Изгонят его с лица земли.
19. Ни отпрыска у него, ни потомка в народе его,
И никто не останется в жилищах его.
20. О (последнем) дне его[а] ужаснутся жители Запада,
И жители Востока охвачены трепетом[б].
21[а]. Вот какова ‹судьба› беззаконного,
И вот ‹участь› того, кто не знает бога.

Глава 19

ШЕСТАЯ РЕЧЬ ИОВА

1. И отвечал Иов, и сказал:

2. – Доколе вы будете мучить душу мою
И сокрушать меня речами?
3. Вот (уж) раз десять[а] вы срамили меня
И не стыдитесь ‹поносить›[б] меня.
4[а]. Если я действительно совершил проступок,
При мне останется проступок мой.
5. (И) если действительно (хотите) возвеличиться надо мной,
То докажите бесчестие мое на мне.
6. Знайте же, что бог неправосудно[а] поступил со мной
И сетью своей обложил меня.
7. Вот я кричу: "Насилие!", и нет ответа мне,
Взываю о помощи – и нет суда.

8. Дорогу мою преградил, и мне не пройти,
И на тропах моих тьму положил.
9. Славу мою он совлек с меня
И снял венец с головы моей.
10. Надломил меня кругом, и я отхожу,
Вырвал, как дерево, надежду мою.
11. ⌜Разжег⌝[a] против меня гнев свой
И причислил меня к врагам своим.
12. Все вместе пришли полки его,
Выровняли путь свой ко мне,
Разбили лагерь вокруг шатра моего.

13. Братья мои ⌜удалились⌝[a] от меня,
И знакомые мои чуждаются меня.
14. Отступились близкие мои,
И доверенные мои забыли меня.
15. Пришлые в доме моем и рабыни мои чужаком меня считают,
Иноплеменник я в их глазах.
16. Раба моего зову, и не отвечает,
Устами моими я должен умолять его.

17. Дыхание мое опротивело жене моей,
Зловонен я для сыновей ⌜утробы моей⌝[a].
18[a]. Даже малые дети презирают меня,
Встаю – и оговаривают меня,
19. Гнушаются мной поверенные тайн моих,
И те, кого я любил, обратились против меня,
20. К коже моей и плоти моей прилипли кости мои[a],
Остаюсь только с кожей зубов моих[б].
21. Пожалейте, пожалейте меня (хоть) вы, друзья мои,
Ибо рука бога поразила меня.
22. Почему (и) вы преследуете меня, как бог[a],
И (никак) не насытитесь плотью моей?
23[a]. О, если б записаны были речи мои,
О, если б на свитке начертаны были,
24. Железным резцом и свинцом
Навеки на скале вырезаны;
25[a]. И я знал бы: мой искупитель[б] жив.
Последний[в] – восстанет над прахом!
26. И после того, как моя кожа (спадет, я увидел бы его)[a]
И, лишившись плоти моей[б], узрел бы бога;
27. (И он), которого я увидел бы, (был бы) на моей стороне[a],
(Которого) узрели бы мои глаза, и (он) не враждебен (мне).
Тает сердце мое в груди моей!
28. Ибо (тогда) вы сказали бы: "Зачем мы преследовали его!"
И: "Корень ⌜постигшего его⌝ найден (в нем)!"[a]
29. (Итак), бойтесь же меча[a],
Ибо ⌜это⌝ – беззакония[б], (заслуживающие) меча,
(И) чтобы вы знали, что (есть) суд[в].

Глава 20

ВТОРОЙ ОТВЕТ ЦОФАРА

1. И отвечал Цофар наамитянин, и сказал:

2. – Оттого размышления мои возбуждают меня.
Вследствие волнения моего во мне,
3. (что) порицание обидное для меня я услышал,
И дух разумения моего[а] побуждает меня ответить.

4. Разве ты не знаешь[а], что от начала (времен),
С тех пор, как он поставил человека на земле,
5. Веселье злодеев кратковременно,
И радость нечестивца – на мгновенье.
6. Хотя бы величие его поднялось до неба,
И голова его облака касалась.
7. Словно кал его[а], он исчезнет навеки,
(И) видевшие его скажут: "Где он?"

8. Как сон улетит, и не найдут его,
Исчезнет, словно ночное виденье.
9. Глаз, что его видел, больше не увидит,
И местность его уже больше не усмотрит.
10. Сыновья его будут заискивать у нищих.
И руки его вернут его богатство, (что он награбил).
11. Кости его (еще) наполнены (силою) его юности[а],
Но с ним во прах ляжет она[б].

12. Если зло сладко для рта его,
(И) он таит его под языком своим,
13. Бережет его и не оставляет его,
И держит его в гортани своей.
14. (То) пища его превратится во внутренностях его
(В) желчь кобр[а] внутри него.
15. Богатство он глотал – и изблюет его,
Исторгнет его бог из утробы его[а].
16. Змеиный яд он сосет –
Умертвит его язык гадюки[а].
17. Пусть не глядит на потоки ⸢масла⸣[а],
Ручьи меда и ⸢молока⸣[б].
18[а]. Вернет он нажитое и не проглотит,
По богатству и расплата его, не порадуется,

19. Ибо он угнетал и ⸢обижал⸣[а] бедных,
Грабил дом, который не строил.
20. Ибо он не знал ⸢покоя⸣[а] в сердце[б] своем,
Но сокровищами своими он не ⸢спасется⸣[в].
21. Никто не спасался от жадности его,
Потому и не устоит благополучие его.

22. В полноте изобилия будет стеснен,
⌜Руки всех обиженных⌝ [a] поднимутся на него.

23. (И) будет: чтобы наполнить утробу его[a],
Он пошлет[б] на него жар гнева своего,
И дождем прольет на него (болезни), во внутренности его[в].
24. (Если) убежит от железного оружия,
То пронзит его медный лук.
25. Извлечет (стрелу)[a], и выйдет из тела (его),
И ⌜сверкающая⌝ [б] – из желчи его,
Нападут[в] на него ужасы.
26. Всякая тьма ⌜уготована для него⌝ [a],
Пожрет его огонь нераздуваемый,
Худо будет и оставшемуся в шатре его[б].

27. Небеса откроют беззаконие его,
И земля восстанет против него.
28. Исчезнет достояние дома его,
(Как) разлитая вода, – в день гнева его.
29. Вот удел человеку беззаконному от бога,
И наследие, изреченное ему божеством.

Глава 21

СЕДЬМАЯ РЕЧЬ ИОВА

1. И отвечал Иов, и сказал:

2. – Выслушайте внимательно речь мою,
И пусть это будет ⌜(для меня вместо) ваших утешений⌝ [a].
3. Потерпите, (а я) говорить буду,
А (уж) после того, как скажу, ⌜насмехайтесь⌝ [a].
4. Разве на человека жалоба моя?
И как мне было не потерять терпенья[a]?
5. Взгляните на меня и ужаснитесь,
И положите руку на уста.

6. Я, когда вспомню, то содрогаюсь
И тело мое охватывает трепет.
7[a]. Почему злодеи живут,
Достигают старости и даже силами крепки?
8[a]. Семя их пребывает с ними, перед их лицом,
Отпрыски их перед их глазами.
9. Дома их не знают страха[a],
И бича божьего нет на них.

10. Бык его оплодотворяет[a] и не извергает (напрасно семени),
Его корова рождает, и не бывает выкидышей.
11. Выпускают детей своих, как (стадо) овец,
И дети их скачут, (как телята)[a].

12[а]. Поют под тимпан и цитру
И веселятся при звуке свирели.
13. Проводят в благополучии дни свои
И с миром[а] в Шеол нисходят.
14. А говорят богу: "Прочь от нас!"
И: "Знать не хотим мы путей твоих!"
15. "Что такое Шаддай, чтоб мы ему служили,
И какая нам польза прибегать к нему?"
16. Вот, не в их руках благополучие их[а].
Совет нечестивых, будь далек от меня!
17[а]. Часто ли светильник злодеев гаснет,
И на них приходит их несчастье,
(И) он в гневе своем уделяет (им) мученья?
18. (Часто ли) они бывают, как соломинка под ветром
И как мякина, унесенная вихрем?
19. (Скажете:) "Бог бережет для детей его несчастья его"[а].
(Нет!) Пусть воздаст ему (самому), чтобы он знал![б]
20. Пусть увидят глаза его ⸢несчастье его⸣[а],
И от гнева Шаддая пусть (сам) изопьет!
21. Ибо что́ ему до дома его после него,
Когда число его месяцев пресечется?
22[а]. Но бога ли учить мудрости,
Когда он судит и вышних[б]?

23. Этот умирает в полноте своих сил,
Совсем спокойный и беззаботный,
24. ⸢Внутренности его⸣[а] полны жира,
И кости его напоены мозгом;
25. А этот умирает в горести души
И не вкусив от добра.
26. (Но) во прахе они лежат вместе[а],
И черви покрывают их (обоих).

27. Вот, я знаю ваши мысли
И хитрости, что вы выдумали против меня.
28. Вы говорите: "Где дом вельможи?
И где шатер – жилище злодеев?"
29. (Но) разве вы не спрашивали людей проезжих
И с их свидетельством не знакомы?
30[а]. Что ⸢в день погибели⸣ пощажен бывает злодей,
В день гнева отводится (в сторону)?

31. Кто скажет в лицо ему (правду) о его пути?
И (за то), что он сделал, кто воздаст ему?
32[а]. И его провожают (с почетом) до могилы,
И на его могиле ⸢ставят стражу⸣[б].
33. Сладки для него и комья долины,
Позади него тащится ⸢целая толпа⸣[а],
И впереди него (провожающих) без числа.

34. Что же вы утешаете меня пустым?
Ответы ваши остаются ложью.

Глава 22

ТРЕТИЙ ОТВЕТ ЭЛИФАЗА

1. И отвечал Элифаз теманитянин, и сказал:

2. – Разве богу приносит человек пользу?
Ибо самому себе приносит пользу разумный.
3. Что́ нужды Шаддаю, что ты праведен?
И что за выгода, если ⸢непорочен путь твой?⸣[a]
4. Разве за твою богобоязненность (бог) карает тебя[a]
(И) пойдет с тобой на суд?
5. Наверное, зло велико в тебе
И нет конца беззакониям твоим.

6. Ибо ты с братьев твоих беспричинно брал залог
И одежды с ⸢полунагих⸣[a] снимал.
7. Жаждущего не напоил водою
И голодному отказывал в хлебе.
8[a]. А человеку сильному, ему – земля!
И именитый селился на ней.
9. Вдов ты отсылал ни с чем
И руки сирот ⸢ослаблял⸣[a].

10[a]. (Вот) за то вокруг тебя петли,
И устрашил тебя ужас внезапный,
11. Или тьма – (и) ты не видишь,
И наводнение тебя покрыло.
12. Разве не бог на высоте небес
И, взгляни, ⸢(над) звездами⸣[a], что так высоки?
13. Но ты сказал: "Что знает бог?
Может ли он судить сквозь темную тучу?
14. Облака – завеса ему, и он не видит,
И (только) по кругу небес ходит".

15. Неужели ты держишься пути ⸢древних⸣[a],
По которому шли беззаконные люди.
16. Что захвачены были безвременно,
Поток разлился (под) их основаньем?
17. Они говорили богу: "Прочь от нас!",
И:"⸢Что нам сделает⸣[a] Шаддай?"
18. А (ведь это) он наполнял их дома добром!
Но – совет нечестивых, будь далек от меня!
19. Видели праведника и веселились,
И непорочный смеялся над ними.
20. Разве не истреблено ⸢величие⸣[a] их?
И что осталось от них, пожрал огонь.

21. Сблизься же с ним и примирись,
Через это ⸢придет к тебе⸣ благо[a].
22. Прими же из уст его учение[a]
И вложи его слова в сердце свое.
23. Если вернешься к Шаддаю, будешь восстановлен[a],
Удалишь беззаконие из шатра своего
24. И будет для тебя золото, как пыль[a],
И как камни потоков, (золото) Офира[б].
25. И будет Шаддай твоим золотом
И ⸢множеством⸣[a] серебра для тебя.

26. Ибо тогда ты Шаддаем будешь утешаться
И поднимешь к богу лицо твое.
27. И взмолишься к нему, и он услышит тебя,
И ты исполнишь свои обеты.
28. Решишь что-то (сделать) – и состоится у тебя,
И над путями твоими будет сиять свет.
29. Ибо он ⸢унижает того, кто говорит гордо⸣[a],
Но склонившего глаза спасает.
30[a]. Избавит ⸢человека⸣ чистого,
И он спасается чистотою рук ⸢своих⸣.

Глава 23

ВОСЬМАЯ РЕЧЬ ИОВА

1. И отвечал Иов, и сказал:

2. – Еще и ныне моя речь мятежна,
⸢Рука его⸣[a] ⸢вынуждает из меня стоны⸣[б].
3. О, если б я знал, как найти его,
Пришел бы я к жилищу его,
4. Изложил бы перед ним судебное дело[a] (мое)
И рот мой наполнил бы возражениями.
5. Я узнал бы, какими словами он ответит мне,
И понял бы, что он скажет мне.
6. Неужели бы он с великой силой стал судиться со мной?
Нет! Он бы только ⸢обратил на меня внимание⸣[a].
7. Там правый судился бы с ним,
И я навсегда спасся бы от судьи своего[a].

8[a]. Но вот иду на восток – и нет его?[a],
На запад – и не замечаю его.
9. ⸢Ищу его⸣[a] на севере – не нахожу его,
Скрывается ли на юге – и не вижу (его).
10. Потому что он знает ⸢путь мой⸣[a].
Если б он испытал меня, я б, как золото, вышел.
11. Нога моя держалась твердо ⸢следов его⸣[a],
Путь его[б] я соблюдал и не отклонялся.

12. ⸢От заповеди⸣[а] его уст я не отступал,
⸢В груди моей⸣[б] хранил я слова его рта.

13. Но ⸢он решил⸣[а], и кто отклонит его?
Душа его пожелала, и он (это) делает.
14. Ибо он выполнит ⸢свое решение⸣[а] обо мне.
И подобных (замыслов) у него много.
15. Потому страшусь я лица его,
Вдумываюсь и ужасаюсь его.
16. А бог расслабляет сердце мое,
И Шаддай приводит меня в ужас,
17. От того, что я не был уничтожен до (этой) тьмы[а],
И от лица моего (не) скрыл он мрака.

Глава 24
ОКОНЧАНИЕ ВОСЬМОЙ РЕЧИ ИОВА

1. Почему Шаддаем[а] не назначены[б] сроки
И знающие его не провидят дней его?[в]
2[а]. (Злодеи) передвигают межи[б],
Угоняют стадо и пасут его (у себя)[в].
3. У сирот уводят осла,
В залог берут вола у вдовы.
4. Сталкивают[а] нищих со (своего) пути,
Скрываются все[б] бедняки земли (от них).

5. ⸢Словно⸣ дикие ослы[а], в пустыню выходят
На свой промысел с утра на добычу,
Степь (дает) им хлеб для детей.
6. На поле ⸢не своем⸣[а] жнут они
И в винограднике злодея собирают.
7. Нагие ночуют, без одежды
И без покрова на стуже.
8. От горных ливней мокнут
И, не имея убежища, обнимают скалу.
9[а]. (А злодеи) похищают сироту от сосцов
И ⸢младенца у нищего⸣ берут в залог.
10. Нагие ходят, без одежды,
И, голодные, носят снопы.
11. Между виноградными лозами[а] проводят полдень[б],
Топчут в точилах, а (сами) жаждут.
12. (А) ⸢в городе⸣[а] люди стонут[б],
И душа убиваемых[в] взывает о помощи,
А бог не обращает (внимания) на (такое) надругательство[г].

13. Они[а] из тех, которые враги света,
Не познали путей его[б],
Не пребывают на тропах его[в].

14[а] ⌜Во мраке⌝ встает убийца,
Убивает бедного и нищего,
И ночью ⌜выходит⌝ вор,
15. И глаз прелюбодея ждет сумерек,
Говоря: "(Ничей) глаз не увидит меня", –
И закрывает покрывалом лицо.
16. В темноте подкапывается под дома[а].
А днем запираются,
Не знают света,
17[а]. Ибо ... утро для них – мрак[б],
⌜Знакомы они⌝[в] с ужасами мрака.
18[а]. Легок он на поверхности воды[б],
Участь[в] его на земле – будь она проклята!
Не смотрит он на дорогу виноградников[г].
19[а]. Засуха и жара поглощают воду снегов,
Шеол – грешников[б].
20. Утроба (матери) пусть бы забыла его,
Пусть бы червь лакомился им,
Пусть бы не осталась о нем память,
И надломилось, как дерево, беззаконие.
21. ⌜Он причиняет зло⌝[а] бесплодной, нерождавшей
И вдове не делает добра.
22. Он сильных увлекает своей силой[а],
Встает – и (никто) не уверен в жизни.
23[а]. (А) он дает ему надежду, и он (на то) опирается[б],
А его глаза на путях их.
24. Поднимутся немного – и нет их,
Падают, как все[а], погибают,
Как верхушка колоса, срезаются.
25. Если не так, то кто обличит меня во лжи
И в ничто обратит речь мою?

Глава 25

ТРЕТИЙ ОТВЕТ БИЛДАДА

1. И отвечал Билдад шухиянин, и сказал:

2[а]. – Владычество и страх у него,
Он творит мир[а] на своих высотах.
3. Есть ли счет полкам его,
И над кем не всходит его свет?

4[а]. Как может человек быть праведным перед богом,
И как быть чистым рожденному женщиной?
5. Вот, даже луна и та не светла,
И звезды не чисты в его глазах!
6. Тем более человек – червь,
И сын человеческий – червяк.

Глава 26

ДЕВЯТАЯ РЕЧЬ ИОВА

1. И отвечал Иов, и сказал:

2[а]. – (Ах), как ты помог бессильному,
Поддержал руку немощного!
3. Какие советы ты дал немудрому,
И какую великую сообщил мудрость[а]!
4. С чьей (помощью) ты говорил (эти) речи,
И чей дух исходил из тебя?

5[а]. Рефаимы[б] трепещут
Из-под воды и обитателей ее.
6. Шеол наг[а] перед ним,
И нет покрова Аваддону[б].

7. Он распростер Север[а] над пустотою,
Подвесил землю ни на чем[б].
8. Увязывает воды в тучах своих,
И не расседается облако под ними.
9. Скрыл лицо (своего) престола[а],
Распростер над ним облако свое,
10. Провел черту на поверхности вод,
До границы меж светом и тьмою.

11. Столбы небес[а] сотрясаются
И ужасаются от грозы его.
12. Силой своей укротил[а] он море
И разумом своим сокрушил Рахаба[б].
13. От дыхания его – ясность неба,
Рука его пронзила бегущего змея[а].
14. Вот все это – (только) края его путей[а],
(Это только) шепот слышен о нем[б].
А гром его мощи кто уразумеет?

Глава 27

ПРОДОЛЖЕНИЕ ДЕВЯТОЙ РЕЧИ ИОВА

1. И продолжал Иов возвышенную речь свою,[а] и сказал:

2. – (Клянусь, как) жив бог[а], отнявший право мое,
И Шаддай, огорчающий душу мою,
3. Что доколе еще во мне дыхание мое
И дух божий в ноздрях моих,
4. Не скажут уста мои неправды
И язык мой не произнесет лжи.
5. Не бывать тому, чтобы я признал вас правыми,
Доколе не умру, не поступлюсь невинностью моей.

6. За правду мою держусь я (крепко) и не отступлюсь (от нее),
Не опорочит сердце мое (ни одного) из дней моих.
7[а]. Пусть врагу моему будет, как злодею,
И восстающему на меня, как преступнику,
8. Ибо какая надежда нечестивцу, когда отсечет[а],
Когда исторгнет бог душу его?
9. Услышит ли бог вопль его,
Когда придет на него беда?
10. Сможет ли он утешаться Шаддаем[а],
Взывать к богу во всякое время?

11[а]. Научу вас относительно руки бога,
Что касается Шаддая, не скрою.
12. Да, впрочем, все вы (сами) это видели,
И к чему это вам пустое пустословить!

13[а]. Вот участь человеку беззаконному (от бога)[б],
И удел злодеев, что принимают они от Шаддая.
14. Если растет число его сыновей, (то) – под меч,
И отпрыски его не насытятся хлебом.
15. Уцелевших ⌜чума⌝ похоронит[а],
И вдовы его[б] (их) не оплачут.

16. Если соберет, как пыли, серебра
И, как грязи, наготовит одежды,
17[а]. Наготовит, а праведник наденет,
А серебро унаследует чистый.
18. Он строит, как моль[а], дом свой,
Как шалаш, (какой) делает сторож.
19. Богачом ляжет, но ⌜не встанет богатым⌝[а],
Глаза свои открыл – и нет его.
20. Как воды[а], настигнут его ужасы,
В ночи скрадет его буря.
21. Поднимет его ветер восточный, и пойдет он,
И снесет его с места его.
22. И бросит в него[а], и не пощадит,
Из руки его он охотно убежал бы.
23[а]. Всплеснет о нем руками своими
И посвищет над ним с места его.

Глава 28

ПРОДОЛЖЕНИЕ ДЕВЯТОЙ РЕЧИ ИОВА. "ПОЭМА О МУДРОСТИ"

1. ⌜Поистине⌝[а], есть у серебра месторождение
И место золоту, где его очищают[б].
2. Железо берется из земли,
И из камня выплавляется медь.

3[а]. (Человек) кладет предел тьме
И на самом краю (ее) отыскивает
Камень мрака и непроглядной тьмы.
4[а]. Роет ⸢рудник[б] чужеземным народом[в]⸣,
И они, забытые, ⸢без следа⸣[г],
Качаются[д] вдали от людей.
5. Земля, из которой происходит хлеб, –
Недра ее изрыты ⸢как бы огнем⸣[а].

6. Место сапфира – камни ее,
А ⸢песок – золото в нем⸣[а].
7. Дорогу (туда) не знает хищная птица,
И не видит коршуна глаз.
8. Ее не топтали гордые звери,
И по ней не ходил (могучий) лев[а].
9. На ⸢гранит⸣[а] простирает руку свою,
Опрокидывает с корнем горы.
10. В скалах пробивает каналы,
И все драгоценное видит глаз его.
11. ⸢Он исследует истоки рек⸣[а]
И сокровенное выносит на свет.

12. А мудрость – где она обретается,
И где оно, разума место?
13. Не знает человек ⸢дороги к ней⸣[а],
И не находится она на земле живых.
14. Бездна говорит: "Не во мне она", –
И море говорит: "Не у меня".
15. Не дается она в обмен на чистое золото,
И не отвесить в уплату за нее серебра.
16. Не оценить ее золотом офирским,
Драгоценным ониксом или сапфиром.
17. Не сравниться с ней золоту и стеклу,
И не выменять ее на золотые сосуды.
18. О кораллах и хрустале и упоминать нечего,
(Лучше) приобрести мудрость, чем жемчуг.
19. Не сравнится с ней топаз Куша[а],
За чистое золото ее не отвесят.
20. А мудрость откуда происходит,
И где оно, разума место?
21. Скрыта она от глаз всего живого[а]
И (даже) от птиц небесных утаена.
22. Аваддон и Смерть говорят:
"(Только) ушами нашими слыхали мы слух о ней".
23. Бог (один) знает дорогу к ней,
И он (лишь) ведает место ее.
24. Ибо он проникает взором до краев земли,
Видит все, что под небесами[а].

25[а]. Когда он ветру ⌜придал⌝[б] вес
И расположил воды по мере,
26. Когда установил закон дождю
И путь для грозовой тучи,
27. Тогда он увидел и исчислил ее[а],
Установил и испытал ее.
28[а]. И сказал человеку:
"Вот, страх господень – это и есть мудрость,
И удаление от зла – разум".

Глава 29

ПРОДОЛЖЕНИЕ ДЕВЯТОЙ РЕЧИ ИОВА

1[а]. И продолжал Иов возвышенную свою речь, и сказал:

2. – О, если бы я был, как в прежние месяцы,
Как в дни, когда бог хранил меня;
3. Когда светильник его светил над головой моей,
При свете его я ходил (сквозь) тьму,
4. Как был я в дни ⌜расцвета⌝[а] моего
И ⌜покров⌝[б] бога над моим шатром;
5. Когда Шаддай еще (был) со мною
И отроки мои[а] вокруг меня,
6. Когда ⌜ноги мои⌝[а] омывались ⌜молоком⌝[б]
И утес источал мне ручьи елея.
7[а]. Бывало, выходил я из ворот к городу
И на площади ставил сидение свое.
8. Юноши, увидев меня, прятались,
А старики вставали, стояли.
9. Начальствующие воздерживались от речей
И руку клали на уста свои.
10. Голос главенствующих умолкал[а],
И язык их прилипал к гортани их.
11. Ибо ухо слышавшее прославляло меня,
И глаз видевший свидетельствовал обо мне.

12[а]. Ибо я спасал бедняка, взывавшего о помощи,
И сироту, что был без защитника.
13. Благословление погибавшего приходило на меня,
И сердце вдовы приводил я в ликованье.
14. Я одевался в праведность, и ⌜она была мне одеждой⌝[а],
Как плащ и тюрбан[б] – мое правосудие.
15. Глазами я был слепому
И ногами хромому (был) я.
16. Отцом я был для нищих
И в тяжбу незнакомого мне вникал глубоко.
17. Я сокрушал челюсти беззаконному
И из зубов его ⌜исторгал⌝[а] добычу.

18. И говорил я (себе): "В гнезде моем[а] я скончаюсь,
И, как песку[б], будет много дней моих.
19[а]. Корень мой открыт для воды,
И роса ночует на ветвях моих.
20. Слава моя ⌜не стареет со мной⌝[а]
И лук[б] мой ⌜крепок⌝[в] в руке моей".

21. Ко мне прислушивались и (речей моих) ждали,
И молча (внимали) совету моему.
22. После моих слов они не говорили (больше),
Речь моя изливалась[а] на них.
23. Они ждали меня, как дождя,
И рот раскрывали, (как) для позднего[а].
24. Улыбнусь я им – не верят (глазам своим),
И света с лица[а] моего они не ⌜сгоняли⌝[б].
25. Я выбирал их путь, и сидел, (как) глава,
Я был, как царь среди войска,
Как тот, кто утешает плачущих.

Глава 30

ПРОДОЛЖЕНИЕ ДЕВЯТОЙ РЕЧИ ИОВА

1. А ныне смеются надо мною
Те, что моложе меня ⌜годами⌝[а],
Чьих отцов я бы счел недостойными
Поместить вместе с псами стад моих.
2[а]. И сила их рук – к чему она мне?
У них исчезла (сила) зрелости[б].

3. Нуждою и голодом изможденные,
Они убегают в сухую степь,
⌜Землю⌝[а] пустынную и опустошенную.
4. Собирают лебеду (и) листья кустарника[а],
И корень дрока, ⌜чтобы согреться⌝[б].
5. Из общества их изгоняют,
Кричат на них, как (на) вора,
6. Чтоб жили в (высохших) руслах потоков,
В пещерах земли и в утесах.
7. Ревут между кустами,
Под терниями[а] жмутся.
8. Люди подлые[а], люди без имени,
Изгнанные из страны.

9. А теперь я сделался их (насмешливой) песнью,
Стал для них поговоркой.
10. Гнушаются мною, удаляются от меня
И не воздерживаются плевать перед лицом моим[а].

11[а]. Так как он спустил ⸢мою⸣ тетиву и поразил меня,
То и они ⸢со своего рта⸣ узду сбросили.
12. Справа[а] встает это отродье[б],
⸢Сбивает меня с ног⸣[в],
Выровняли гибельные свои пути ко мне.
13. А (мой) путь изрыли, к погибели моей стремятся.
Некому ⸢сдерживать⸣ их[а].
14. Как сквозь широкий пролом, идут,
(Как) под бурей (валы), катятся,
15. Обратились против меня ужасы,
Унеслось, как ветер, достоинство мое[а],
16. А теперь изливается душа[а] моя во мне,
Горестные дни охватили меня.
17. Ночью кости мои сверлит ⸢во мне⸣[а],
И ⸢жилы⸣[б] мои не знают покоя.
18. С великой силой он (схватил)[а] одежду мою,
⸢Душит⸣ меня, как ворот хитона моего[б].
19. Он бросил меня в грязь,
И я уподобился пыли и пеплу.

20. Взываю к тебе о помощи, но ты не отвечаешь мне,
Стою (перед тобою), но ты (не) обращаешь внимания[а].
21. Ты сделался жестоким ко мне,
Мощью руки твоей ты враждуешь против меня.
22. Ты поднял меня (и) ⸢по ветру пустил меня⸣[а],
И швыряет меня ⸢буря⸣[б].
23[а]. Так что знаю: ты к смерти отведешь меня,
В дом, где собирается все живое.
24[а]. А (ведь) ⸢я на бедняка не простирал⸣ руки,
Если он в беде своей ⸢взывал ко мне⸣.
25. Разве я не плакал о несчастном?
Душа моя не скорбела ли о нищем?
26. И вот я ожидал добра, а пришло зло,
Надеялся на свет, а пришла тьма.
27. Внутренности мои кипят, не переставая,
Встретили меня дни печали.
28. Хожу почерневший, но не от солнца,
Стою средь собравшихся, кричу (о спасенье).
29[а]. Братом я стал шакалам
И другом – страусам[б].
30. Черна стала кожа моя на мне,
И кости мои обгорели от (внутреннего) жара.
31. И стала рыданием цитра моя,
И свирель моя – голосом плачущих.

Глава 31

ОКОНЧАНИЕ ДЕВЯТОЙ РЕЧИ ИОВА

1[а]. Договор заключил я с глазами моими,
Чтобы мне не помышлять о девице[б].
2. (Я думал), какая участь от бога свыше,
И какое наследие от Шаддая с небес?
3. Не погибель ли нечестивцу,
И не беда ли творящим зло?
4. (Но) он ведь видел пути мои[а],
И все шаги мои он исчислил!

5. Если я ходил во лжи[а]
И спешила к лукавству нога моя,
6. То пусть он взвесит меня на весах правды[а],
И узнает бог невинность мою.
7. Если шаг мой уклонялся от пути
И за глазами моими шло сердце мое,
И к рукам моим пристало пятно,
8. То пусть я сею, а другой ест,
И (пусть) отпрыски мои будут искоренены[а].

9. Если прельщалось женщиной сердце мое
И я подстерегал (ее) у двери ближнего моего,
10. То пусть мелет жена моя другому[а],
И над нею пусть наклоняются другие[б].
11[а]. Ибо это разврат,
И это беззаконие, подлежащее суду.
12. Ибо это огонь, до Аваддона пожирающий,
И все мое ⌜достояние⌝[а] пусть бы он ⌜сжег⌝[б].

13. Если презрел я право раба моего[а]
И рабыни моей, когда они судились со мной,
14. То что бы я стал делать, когда восстал бы бог?
И когда стал бы расследовать, что бы я ему ответил?
15. Создавший меня в чреве, не создал ли (и) его?
Один (и тот же) изготовил нас в утробе.

16. Отказывал ли я в просьбе беднякам
И глаза вдовы томил ли?
17. И съедал ли я кусок мой один,
Не ел ли от него также и сирота?
18. Ибо с детских лет моих он рос у меня, как у отца.
И от утробы матери моей я руководил ею[а].
19. Если я видел погибающего без одежды
И бедняка без покрова,
20. То не благословляли ли меня чресла его,
И шерстью моих овец не был ли он согрет?

21. Если я поднимал на сироту руку мою,
Так как видел у ворот себе помощь[a],
22. То пусть отвалится плечо мое от спины,
И рука моя отломится от локтя.
23[a]. Ибо ужас для меня – бедствие (от) бога,
И перед величием его не устою.

24. Полагал ли я золото опорой себе,
Говорил ли чистому золоту: "Надежда моя"?
25. Радовался ли, что богатство мое велико
И что рука моя приобрела много?
26. Видя ⌜солнце⌝[a], как оно светит,
И луну, как она величаво[б] идет,
27. Прельстилось ли втайне сердце мое,
И целовали ли руку мою уста мои[a]?
28[a]. Это также преступление, суду подлежащее,
Ибо отрекся бы я от бога вышнего.

29[a]. Радовался ли я погибели врага моего,
Ликовал ли, что его постигла беда?
30. (Нет), я не давал гортани моей грешить,
Проклятием искать (гибели) души его.
31[a]. Не говорили ли люди шатра моего:
"Найдется ли не насытившийся мясом (за столом) его"?
32. На улице не ночевал (у меня) ⌜странник⌝[a],
Двери мои прохожему я открывал.

33. Скрывал ли я как человек[a] прегрешения мои,
Утаивая в груди моей беззаконие мое?
34. Ибо тогда бы я боялся большого общества,
Презрение родов страшило б меня,
И я бы молчал, не вышел бы за дверь.

38[a]. Вопияла ли на меня земля моя,
И жаловались ли на меня совместно борозды ее?
39. Ел ли я ⌜плоды ее⌝[a] без оплаты,
И огорчал ли (этим) душу владельцев ее?
40. (Тогда) пусть бы вместо пшеницы вырос терн
И вместо ячменя - сорняк.

35[a]. О, если б нашелся, кто выслушал[б] меня!
Вот ⌜мое последнее слово⌝[б]! Пусть Шаддай ответит мне!
Пусть бы противник мой[г] написал (ответ) на свитке.
36. Я положил бы его себе на плечи,
Возложил бы на себя, как венец.
37. Число моих шагов ему сообщил бы[a],
Точно князь[б], к нему подошел бы.
41[a]. Кончились слова Иова.

Глава 32

ВВЕДЕНИЕ К РЕЧАМ ЭЛИУ

ВСТУПЛЕНИЕ ЭЛИУ

1. И перестали те три человека отвечать Иову, потому что он был
прав в своих глазах[а]. 2. И воспылал гнев Элиу[а], сына Барахэля,
бузитянина[б] из рода Рам. Против Иова воспылал гнев его за то,
что он считал себя более правым, чем бог. 3. И на трех друзей его
воспылал гнев его за то, что они не нашли ответа и осудили ⌜бога⌝[а].
4. Элиу пережидал Иова, ⌜пока тот говорил⌝[а], потому что они
были старше его ⌜годами⌝[б]. 5. Но увидел Элиу, что нет ответа в
устах трех мужей (тех), и воспылал гнев его.

6. И отвечал Элиу, сын Барахэля, бузитянин, и сказал:

– Молод я ⌜годами⌝[а],
А вы стары,
Поэтому я робел[б] и боялся
Возвестить мое мнение[в] вам.
7. Я сказал (себе): "Пусть старость[а] говорит,
И долголетие поучает мудрости".
8. Но дух – он в человеке[а],
И дыхание Шаддая вразумляет их.
9. Не ⌜многолетние⌝[а] бывают мудры,
И не старики разумеют правое.
10. Поэтому я говорю, слушайте меня,
Возвещу свое знание также и я.

11. Вот, ждал я ваших слов,
Вслушивался в ваши рассуждения,
Пока вы подыщете слова.
12. (Внимательно) я наблюдаю за вами,
И вот, нет (среди вас), кто бы опроверг Иова,
Кто б из вас ответил на его слова.
13. (И) не говорите: "Мы постигли мудрость.
Бог его опровергнет, не человек!"
14. Он не ко мне обращал речи,
И не вашими словами ему отвечу.

15. Отчаялись, не отвечают больше,
Не хватило у них слов!
16. А я (все) ждал, ибо они не говорили,
Ибо остановились, не отвечают больше.
17. Отвечу же и я, ⌜со своей стороны⌝[а],
Возвещу свое знание также и я.
18. Ибо я переполнен речами,
Теснит меня дух внутри меня[а].

19. Вот внутренность моя[а], как вино неоткрытое,
Готова прорваться, как новые меха.
20. Выскажусь, и мне ⸢будет легче дышать⸣[а],
Открою уста мои и отвечу.
21. Не буду взирать на лицо человека
И смертному льстить не буду.
22. Ибо я не умею льстить,
⸢Убей меня⸣ сейчас, мой творец[а].

Глава 33

ПЕРВАЯ РЕЧЬ ЭЛИУ

1. Итак, выслушай, Иов, речи мои
И прислушайся ко всем словам моим.
2. Вот я открыл уста мои,
Язык мой говорит в гортани моей.
3. Искренность сердца моего — слова мои,
И уста мои выскажут знание чистое.
4. Дух божий создал меня,
И дыхание Шаддая оживило меня.
5. Если можешь, возражай мне,
Приготовься, выступи передо мною.
6[а]. Вот и я, ⸢как и ты[б], от бога⸣[в],
Из глины вылеплен также и я.
7. Вот, ужас предо мною не смутит тебя,
И гнет мой[а] для тебя не будет тяжелым.
8. Так, ты говорил в уши мои,
И звук речей (твоих) я услышал:
9[а]. "Чист я, без порока,
Невинен я -- нет греха на мне,
10. А он выискал поводы для вражды со мною,
Считает меня врагом себе,
11. Поставил в колоду ноги мои,
Сторожит все пути мои".
12. Вот, в этом ты не прав, отвечаю тебе,
Потому что бог превосходит[а] человека.
13. Почему ты препираешься с ним,
Что "он не отвечает на все слова ⸢мои⸣"?[а]
14. Ибо однажды говорит бог,
И (даже) дважды, (только) не замечают[а].
15. Во сне, в ночном видении,
Когда глубокий сон нападает на людей[а],
Во время дремоты на ложе.
16. Тогда он открывает ухо людей
⸢И наставлениями (их) пугает⸣[а],
17. Чтобы отвести человека от ⸢(худого) дела⸣[а]
И ⸢изгнать⸣ из мужа его гордыню[б].
18. (И этим) он отводит душу его от могилы
И жизнь его от поражения копьем[а].

19. Он также вразумляется страданием на ложе своем
И непрестанной ⌈болью⌉[a] в костях его.
20. И жизни его становится противным хлеб,
И душе его – любимая пища.
21. Плоть на нем пропадает из виду,
Обнажаются его кости[a], (которых) не было видно.
22. Приближается к могиле душа его,
И жизнь его к (ангелам) убивающим[a].
23. (Но) если есть над ним ангел[a],
Посредник[a], один из тысячи[в],
Чтобы показать человеку его прямой (путь).
24[a]. И сжалится над ним, и скажет:
"Избавь его от сошествия в могилу,
Я нашел (за него) выкуп", –
25. Тогда плоть его становится свежее, чем в юности,
И он возвращается к дням своей молодости.
26. Он молится богу, и тот к нему милостив,
И он видит лицо его, ликуя,
А тот возвращает человеку его праведность[a].
27. И он смотрит на людей и говорит:
"Грешил я и искривлял правду,
Но он мне не воздал.
28. Он избавил мою душу от сошествия в могилу,
И жизнь моя видит свет".
29. Вот, все это совершает бог
Дважды, трижды с человеком,
30. Чтобы отвести его душу от могилы
И осветить (ее) светом жизни.

31. Внимай же, Иов, слушай меня,
Молчи, и я буду говорить.
32. Если есть слова – отвечай мне,
Говори, ибо я хотел бы (выслушать) твое оправданье.
33. А если нет – ты слушай меня,
Молчи, и я научу тебя мудрости.

Глава 34

ВТОРАЯ РЕЧЬ ЭЛИУ

1. И отвечал Элиу, и сказал:
2[a]. – Слушайте, мудрые, слова мои,
И знающие, внимайте мне.
3. Ибо ухо разбирается в словах,
Как гортань различает вкус пищи.
4. Выберем правильное[a] для себя,
Рассудим меж собою, что хорошо,
5. Ибо Иов сказал: "Я прав,
Но бог отнял право мое.

6. Право мое ⸢превратил он в ложь⸣[а],
Неизлечима ⸢рана моя⸣[б] без вины".
7. Кто (еще такой) человек, как Иов?
Он пьет хулу, точно воду.
8. Вступил в товарищество к злодеям
И ходит с беззаконными людьми.
9. Ибо он говорит: "Нет пользы мужу,
Если любит бога, и бог его любит"[а].

10[а]. Итак, люди умные, слушайте меня:
Не может быть у бога беззакония
И у Шаддая – несправедливости.
11. Ибо по делам человека он воздает ему,
И каков путь мужа – то и постигает его,
12. И, поистине, бог не творит беззаконий,
И Шаддай не извращает правосудия.
13. Кто вверил ему землю
И возложил (попечение) о всей вселенной?
14[а]. И если бы он обратил свое сердце к себе,
К себе (только) обратил свой дух и дыхание,
15. То умерла бы сразу всякая плоть,
И человек обратился бы (снова) в прах.

16. Если есть (в тебе) разум, выслушай это,
Вслушайся в звук речей моих.
17. Может ли ненавидящий правосудие править?
И можешь ли ты обвинять праведного, могучего[а]?
18. Можно ли сказать царю: "негодяй",
"Беззаконник" – вельможам?
19. ⸢Бог⸣[а] не смотрит на лица князей
И не отдает предпочтенья знатному перед низким.
Потому что все они – дело его рук.
20[а]. Вмиг они умирают, в середине ночи.
Взволнуется народ, и они исчезают[б],
И устраняют сильного – не рукою.
21. Ибо глаза его над путями человека,
И все шаги его он видит.
22. Нет (такой) тьмы и нет мрака,
Где б (могли) укрыться творящие зло.

23. Ибо он уже не назначает человеку[а],
Чтобы ему идти к богу на суд.
24. Он, не исследуя, сокрушает сильных
И ставит других на их место.
25. Так что он знает о делах их,
Низвергает (их) ночью, и уничтожаются.
26. Как беззаконных карает их
На месте, которое (все) видят[а].

27. Потому что они отступились от него
И всех его путей не уразумели.
28[а]. Так что дошел до него вопль бедняков,
И крики униженных он услышал.
29[а]. Но (если) он хранит покой – кто обвинит его?
Скрывает лицо – и кто увидит его?
И над народом, и над человеком ⌜он наблюдает⌝[б].
30[а]. Чтобы не царствовал человек гнусный,
Из уловляющих народ (в сети).
31[а]. Ибо (человеку), который говорит богу:[б]
"⌜Я заблуждался⌝[в], не буду (больше) делать зла,
32. Чего я не вижу, – ты научи меня,
И если я сделал беззаконие, больше не буду", –
33. По-твоему ли он воздаст[а]? Так как ты отвергаешь,
И так как тебе выбирать (ответ), а не мне,
То, что знаешь, говори.
34. Умные люди скажут мне
И муж мудрый, выслушавший меня,
35. (Что) Иов говорил безрассудно,
И слова его неразумны.
36. ⌜Но⌝[а] будет испытан Иов до конца
За ответы (его) о людях беззаконных[б].
37. Ибо к прегрешению своему он добавляет грех,
Между нами плещет (ладонями)[а]
И умножает слова свои против бога.

Глава 35

ТРЕТЬЯ РЕЧЬ ЭЛИУ

1. И отвечал Элиу, и сказал:

2. – Это ли ты считаешь правильным,
Что ты сказал: "Я более прав[а], чем бог!",
3. Что ты говоришь: "Чтó пользы тебе[а],
И чтó я выгадал от того, что не грешил?"[б]

4. Я отвечу тебе словами
И друзьям твоим (вместе) с тобой.
5[а]. Взгляни на небо и смотри,
И воззри на облака, высоко над тобою.
6. Если ты согрешил, что причинишь ему?
И умножатся грехи твои – что сделаешь ему?
7. Если ты праведен, что дашь ему?
Или что из твоей руки он возьмет?
8. Человека, как ты, (касается) беззаконие твое,
И сына человеческого – праведность твоя!
9[а]. (Ты говоришь:) "От множества притеснений[б] стонут (люди),
Взывают (об избавлении) от руки великих", –

10. Но (никто) не говорит: "Где бог, творец мой,
Который подает ⸢помощь⸣ в ночи[а],
11. Наставляющий нас более, чем скотов земли,
И умудряющий больше, чем птиц небесных?"
12. Там они вопиют, а он не отвечает
Вследствие гордости злых (людей).
13[а]. Но пустое, (что) не слышит бог
И (что) Шаддай не замечает этого.
14. И хоть ты говоришь, что не видишь его[а],
Суд перед ним, и жди его.
15[а]. А теперь так как гнев его не посетил (его)[б],
И он не познал (его) во всей ⸢строгости⸣[в],
16. (То) и Иов напрасно раскрыл свой рот,
Без знания слова умножает.

Глава 36

ПРОДОЛЖЕНИЕ ТРЕТЬЕЙ РЕЧИ ЭЛИУ

1. И продолжал Элиу, и сказал:

– Подожди меня немного, и я объясню тебе,
Ибо (есть) еще слова за бога[а].
3. Поведу мысль свою вдаль[а],
И творцу моему воздам справедливость,
4. Потому что, поистине, слова мои не ложь,
Совершенный в знаниях[а] перед тобою.

5[а]. Вот, бог могуч,
Не отвергает, могучий, ⸢чистого сердцем⸣,
6. Беззаконному он не дает жизнь,
Правосудие он дает угнетенным.
7. От праведных не отвращает глаз
И с царями на престол их сажает,
И они навеки возвышаются.
8. А если они закованы в цепи
И содержатся в узах бедствий,
9. То он указывает им на их дела,
На их беззакония, что они усилились,
10. И открывает им уши для увещания
И говорит, чтоб отвернулись от порока.
11. Если послушают и станут служить (ему),
То кончают дни свои в благополучии
И годы свои в блаженстве.
12. А если не послушают, то погибнут[а]
И умрут в (своем) безрассудстве[б].
13. Но нечестивые питают в себе гнев,
Не взывают (к нему), когда он их заключает (в узы).

14. (За то) душа их умирает в юности,
И жизнь их, ⌜как⌝ у храмовых блудников[а].

15. Он спасает бедного его бедствием
И через страдания открывает им ухо.
16[а]. ⌜И тебя бы он вывел из тесноты на простор,
И ты жил бы не в стеснении⌝,
И стол твой был бы полон жира[б].
17[а]. Но ты полон суждения беззаконного,
А суждение и осуждение ⌜близки⌝.
18[а]. Ибо (берегись), чтобы ярость тебя не привела к глумлению

И большой выкуп не свел тебя (с пути).
19. Оценит ли он твое богатство?
Нет, ⌜ни золото, ни все сокровища⌝![а]
20[а]. Не желай той ночи,
Когда народы истребляются на месте своем.
21[а]. Берегись, не склоняйся к нечестию,
Потому что его ты предпочел страданию.

22. Вот, бог возвышен мощью своею.
Кто наставник подобный ему?
23[а]. Кто спросит у него о пути его
И кто скажет: "Ты совершил несправедливость"?
24. Помни о том, чтобы превозносить его дело,
Которое воспевают люди.
25. Все люди видят его (дело),
Человек замечает издалека.
26. Вот, бог велик и непознаваем,
Число его лет неисчислимо.

27. Когда он извлекает капли ⌜из моря⌝[а],
Они сеются дождем ⌜сквозь⌝ туман[б] его,
28. Изливают (их) облака,
И они окропляют множество людей,
31[а]. Так как ими он судит народы[б],
(Но и) дает пищу в изобилии.
29. Но ⌜кто (может)⌝[а] постигнуть распространение облаков
И громовой грохот (из) шатра его?
30. Вот он распростер над ним свет свой[а]
И корни моря покрывает[б].
32. В ладонях своих он скрывает молнию,
Приказывает ей, куда разить.
33[а]. Возвещает о нем грохот его,
(Когда) ⌜он возбуждает гнев (свой) против беззакония⌝.

Глава 37

ОКОНЧАНИЕ ТРЕТЬЕЙ РЕЧИ ЭЛИУ

1. И от этого также трепещет сердце мое
И выскакивает с места своего.
2. Прислушайтесь, прислушайтесь к гневу его голоса
И к раскатам (грома), исходящим из уст его!
3. Под всеми небесами он раскатывает его,
И свет его (молний) по краям земли.
4. За ним ревет голос (его)[а],
Он гремит голосом величия его
И не останавливает его[б], когда голос его услышан.
5. Гремит бог своим голосом ⸢чудно⸣[а],
Делает великое, для нас непостижимое.
6. Ибо снегу говорит он: "Пади на землю!"
И ⸢дождю проливному⸣[а]: "(Лей) сильнее!"[а]
7. На руку каждого человека кладет печать[а],
Чтобы знали все люди дело его.
8. И зверь уходит в убежище свое
И в логовах своих остается.
9. Из палаты[а] приходит буря
И ⸢из хранилищ⸣[б] – стужа.
10. От дыхания бога образуется лед,
И пространство вод (обращается) в слиток,

11. Он также обременяет влагою тучу,
И рассыпает облако ⸢молнии его⸣[а].
12. И оно ⸢ходит кругом⸣[а],
Поворачивается по его замыслам,
Чтобы совершать все, что он повелит им[б],
На лице ⸢обитаемой⸣ земли[в].
13[а]. Или для ⸢наказания⸣, ⸢выполняя его волю⸣[б],
Или для милости он его выводит.

14. Прислушайся же к этому, Иов,
Встань и обдумай чудеса бога.
15. Знаешь ли, как бог распоряжается ими,
Как туча его блистает молнией?
16. Понимаешь ли ты, как висят облака,
Чудеса совершенного в знаниях.
17. (Ты,) которого одежды твои жгут,
Когда земля притихнет под южным (ветром)?
18. Ты ли вместе с ним распростер небеса,
Твердые, как литое зеркало?

19[а]. Поведай нам, что нам сказать ему,
Мы не соображаем из-за темноты.
20[а]. Можно ли сказать ему: "Я буду говорить"?
Сказал ли это человек? Ибо погибнет!
21. И теперь не видят света,

(Хоть) ярок он за облаками,
Но ветер проходит и расчищает их.
22. С севера приходит золотое (сияние).
Окружает бога страшное великолепие.
23. Щаддай – мы не постигаем его,
Велик он в силе и правосудии,
Богат правдой, не угнетает.
24. Поэтому боятся его люди,
Не ⸢увидит его ни один мудрец⸣[а].

Глава 38

РЕЧЬ ЯХВЕ

1[а]. И отвечал Яхве Иову из бури[б], и сказал:

2. – Кто этот, омрачающий замысел[а]
Словами без разумения?
3. Препояшь же чресла свои, как муж,
Я буду спрашивать тебя, а ты объясняй мне.

4. Где ты был, когда я заложил основание земли?
Сообщи, если обладаешь знанием.
5. Кто установил размеры ее, ты ведь знаешь[а]?
Или кто протянул по ней мерный шнур?
6. Во что были врыты ее столбы[а]?
Или кто заложил ее краеугольный камень
7. При ликующем пении всех утренних звезд,
Когда все сыны божии[а] восклицали (от радости)?
8[а]. ⸢Кто⸣ заградил[б] воротами[в] море,
Когда оно, вырвавшись, из утробы вышло?
9. Когда я сделал облако его одеждой
И густой туман пеленами его,
10. И ⸢назначил⸣[а] ему предел ⸢его⸣[б],
И поставил затворы и ворота.
11. И сказал: "Досюда дойдешь и не дальше,
Здесь уймется твоих волн гордость!"[а]

12. (В какой-нибудь) из дней твоих ты приказывал ли утру?
Сообщал ли заре место ее,
13. Чтобы (ей) охватить края земли,
Так чтобы стряхнулись с нее злодеи[а],
14. Когда она[а] меняется, как глина печати[б],
И окрашивается, как одежда[в]?
15[а]. И отнимается у злодеев свет их[б],
И поднятая рука сломана.

16. Доходил ли ты до источников моря
И по дну океана ходил ли?
17. Открывались ли для тебя врата смерти[а],
И видел ли ты врата смертной тени?

18. Обозрел ли ты ширь земли?
Сообщи, если знаешь всю ее!
19. Где дорога к жилищу света,
И тьма – где ее место?
20[а]. Ибо ты (,конечно,) приведешь их[б] к ее границе
И знаешь пути к дому ее?
21[а]. Ты знаешь, потому что тогда[б] родился,
И число твоих дней (очень) велико!
22. Доходил ли ты до хранилищ снега
И видел ли ты хранилища града,
23[а]. Что я сберег на бедственное время,
На день битвы и войны?
24. Где дорога, по которой разделяется свет[а],
Разносится восточный ветер по земле?
25. Кто провел протоки для ливня,
И путь для грозовой тучи,
26. Чтобы шел дождь на безлюдную землю,
На пустыню, где нет человека,
27. Чтобы насытить пустыню и степь,
И чтобы (из иссохшей земли)[а] возрастить зелень?
28. (Скажи,) есть ли у дождя отец,
Или кто рождает капли росы?
29. Из чьего чрева вышел лед,
И иней небесный – кто его родил?
30. Как камень, воды (твердеют)[а],
И поверхность бездны цепенеет.

31[а]. Можешь ли ты связать узел (созвездия) Кима
Или развязать узы (созвездия) Кесиль?
32[а]. Ты ли выводишь Маззарот в свое время
И приводишь Аиш с ее сыновьями?
33. Знаешь ли ты законы неба,
Ты ли установил его власть над землей?[а]
34. Можешь ли возвысить к облаку свой голос,
Чтоб покрыло тебя обилие воды[а]?

35. Пошлешь ли молнии, и пойдут ли они,
И скажут ли тебе: "Вот мы"?
36[а]. Кто вложил в (ибиса) мудрость,
Или кто дал петуху разумение?
37. Кто исчисляет облака мудростью[а],
И сосуды небесные[б] кто наклоняет,
38. Когда пыль сливается в слиток[а]
И слипаются комья (земли)?

39. Ты ли ловишь добычу львице
И утоляешь алчность львят,
40. Когда они скрываются в логовах,
Сидят под прикрытьем кустов в засаде?

41. Кто доставляет ворону[a] корм его,
Когда дети его кричат к богу
И бродят (вокруг) без пищи?

Глава 39

ПРОДОЛЖЕНИЕ РЕЧИ ЯХВЕ

1. Знаешь ли ты время родов[a] горных коз?
Наблюдаешь ли родильные муки олених?
2. Расчисляешь ли месяцы беременности их,
И знаешь ли время родов их?
3. (Как) они, рожая детей своих, изгибаются,
(Как) от болей[a] своих избавляются.
4. Дети их крепнут, вырастают на воле,
Уходят и не возвращаются к ним.

5. Кто пустил дикого осла[a] на свободу,
И узы онагра кто распустил?
6. Которому я степь определил домом его
И жилищем ему солончаки.
7. Он смеется над городским шумом
(И) криков погонщика не слышит.
8. Что усмотрит в горах — (то и) пища ему,
И всякую зелень он отыскивает.

9. Захочет ли дикий бык[a] служить тебе,
Переночует ли в стойле твоем?
10. Привяжешь ли дикого быка на борозде веревкой?
Станет ли он пахать за тобой долины?
11. Понадеешься ли на него, потому что сила его велика,
Предоставишь ли ему работу твою?
12. Поверишь ли ему, что он возвратится,
Зерно твое соберет ⸢в гумно твое⸣[a].

13[a]. Крыло ⸢страуса⸣ весело (машет)[б],
Разве (это) крылья аиста и перья[в]?
14. Ибо он оставляет на земле яйца свои
И в песке согревает их.
15. И забывает, что нога (может) раздавить их,
И зверь полевой растоптать их.
16. Он жесток к детям своим, как к не своим,
И что впустую труд его — не боится.
17. Потому что бог лишил[a] его мудрости
И не уделил ему разума.
18. Но когда кверху ⸢поднимает (крылья)⸣[a],
Смеется над конем и всадником его.

19. Ты ли дал коню его мощь
И облек его шею гривой?

20. Испугаешь ли его, как саранчу[а]?
Величие храпа его – ужас!
21. (Ногою) ⸢роет⸣[а] долину и торжествует,
И с силой идет навстречу оружию.
22. Смеется над страхом и не робеет,
И не пятится от меча.
23. Над ним ⸢бряцает⸣[а] колчан,
⸢Сверкают⸣[б] копье и дротик.
24. В порыве ярости глотает землю[а],
Не ⸢устоит (на месте)⸣[б] при звуке трубы.
25. При (звуке) трубы говорит: "Гэ-а-ах!"[а]
Издалека он чует битву,
Громовой (голос) вождей и (воинский) клич.

26. Твоим ли умом летает сокол,
И простирает крылья свои на юг[а]?
27. По твоему ли слову возносится орел
И ⸢в горах устраивает⸣ гнездо свое[а]?
28. Он живет среди скал и ночует там,
На зубце скалы и утеса.
29. Оттуда высматривает себе корм,
Глаза его видят далеко.
30. Птенцы его (жадно) пьют[а] кровь,
Где убитые, там и он.

Глава 40

ПРОДОЛЖЕНИЕ РЕЧИ ЯХВЕ
ПЕРВЫЙ ОТВЕТ ИОВА БОГУ. ПЕСНЬ О БЕГЕМОТЕ
ПЕСНЬ О ЛЕВИАФАНЕ

1[а]. И отвечал Яхве Иову, и сказал:

2. – Будет ли спорить с Шаддаем хулитель?
Обличающий бога пусть ответит на это!

3. И отвечал Иов Яхве, и сказал:

4. – Вот, я ничтожен, что отвечу тебе?
Руку мою кладу на уста мои.
5[а]. Один раз я говорил и (больше) не буду отвечать,
И во второй раз, но больше не буду.

6. И отвечал Яхве Иову из бури, и сказал:
7. – Препояшь же, как муж, чресла свои,
Я буду тебя спрашивать, а ты объясняй мне.

8. Ты опровергаешь мой суд?
Меня обвиняешь, чтоб оправдать себя?

9. А такая ли, как у бога, у тебя рука,
И можешь ли греметь голосом, как он?
10. (Попробуй), укрась себя величием и славой,
В блеск и великолепие облекись,
11. Излей ярость гнева твоего,
Взгляни на все гордое и унизь его.
12. Взгляни на все гордое и смири его,
И растопчи беззаконных на месте их.
13. Зарой их всех вместе в прах,
Лица их заключи в тайное место[а],
14. (Тогда) и я превознесу тебя,
Что десница твоя – помощь твоя.

15. Вот Бегемот[а], которого я создал, ‹как и тебя›[б],
Он ест траву, как вол.
16. Вот сила его в бедрах его,
И крепость в мышцах чрева его.
17. ‹Напрягает›[а] хвост свой, словно кедр,
Сухожилья на ляжках его переплелись.
18[а]. Кости его – медные трубы,
Кости его, как железный брус.
19. Это первое из творений бога[а],
‹Который создал его, чтоб играть с ним›[б].
20. Ибо горы приносят ему ‹корм›[а],
И все дикие звери играют там.
21. Под (зарослями) лотоса[а] он лежит,
В укрытии из тростника и в болоте.
22. Лотосы[а] покрывают его тенью своей,
Окружают его тополя потока[б].
23. Вот, река бушует, но он не робеет,
Уверен, хотя бы Иордан подступил ко рту его.
24. Возьмет (ли кто) его за глаза его?
В тенетах[а] проколет ли (ему) нос?

25[а]. Вытащишь ли удочкой Левиафана
И прижмешь ли веревкой его язык?
26. Проденешь ли тростник[а] через нос его
И крюком проколешь ли щеку его?
27. Станет ли он долго умолять тебя?
Станет ли говорить тебе кроткие (речи)?
28. Заключит ли с тобой договор?
Возьмешь ли его в рабы навеки?
29. Станешь ли забавляться с ним, как с птичкой,
Свяжешь ли его для твоих девочек?
30. Будут ли торговаться из-за него товарищи (по ловле),
Разделят ли его меж ханаанеями (-купцами)[а]?
31. ‹Проколешь ли›[а] кожу его гарпунами[б]
И голову его острогой для рыбы?
32[а]. (Попробуй,) наложи на него руку твою!
Помни о борьбе! Не делай (этого) больше!

Глава 41

ОКОНЧАНИЕ ПЕСНИ О ЛЕВИАФАНЕ

1. Вот, ⸢надежда твоя⸣[a] ложна,
Не упадет ли (любой даже) от вида его?
2. Нет (столь) отважного, чтобы растревожить его,
А кто перед моим[a] лицом устоит?
3. Кто выступит против меня[a] и останется цел[б]?
Под всем небом – ⸢кто⸣[в]?
4. Не умолчу (и) о членах его,
О величии его силы[a] и красе наружности.

5. Кто раскроет ⸢верх⸣[a] одежды его?
Сквозь двойной его ⸢панцирь⸣ кто проникнет[б]?
6. Кто отворит двери его лица[a]?
Вокруг зубов его – ужас!
7. ⸢Спина (его)⸣[a] – ряды щитов[б],
Скреплены твердой печатью,
8. Один касается другого,
И дуновение не пройдет между ними,
9. Один смыкается с другим,
Сцепились и не отделяются.

10. Чихание его озаряет светом,
И глаза его, как ресницы зари[a].
11. Из пасти его выходят языки пламени[a],
Искры огненные вырываются,
12. Из ноздрей его выходит дым,
Как котел кипящий, сопит[a].
13. Дыхание его разжигает угли[a],
И пламя изо рта его выходит.

14. В шее его обитает сила,
И перед лицом его ⸢рыщет гибель⸣[a].
15. Мясистые части (тела) его сложены плотно,
Слились на нем, не дрогнут.
16. Сердце его твердо, как камень[a],
Жестко, как нижний жернов[б].

17. Когда он поднимается, трепещут боги[a],
(Страхом) сломленные теряются.
18. Коснувшийся его меч не устоит,
Ни копье, ни стрела, ни дротик[a].
19. Он считает соломою железо
И гнилым деревом – медь.
20. ⸢Дочь⸣ лука[a] не обратит его в бегство,
В солому обращаются для него пращные камни.
21. ⸢Булаву⸣[a] он считает за соломинку,
И смеется он свисту дротика.

22. Низ (тела) его – острия черепков,
(Как) молотильный каток лежит он на грязи.

23[а] Заставляет кипеть, как котел, пучину,
Море претворяет в ⌜кипящий котел⌝[б].
24. За ним – светящаяся дорога,
Бездна ⌜кажется⌝ сединою[а].
25. На земле нет подобия ему,
Он сотворен бесстрашным[а].
26. На все высокое он смотрит (с презрением).
Он царь над всеми гордыми зверьми.

Глава 42

ВТОРОЙ ОТВЕТ ИОВА БОГУ
ЭПИЛОГ

1. И отвечал Иов Яхве, и сказал:

2. – (Теперь) я узнал, что ты все можешь,
И невыполнимого замысла для тебя нет.
3[а]. (Ты сказал:) "Кто этот, без знания омрачающий замысел?"

Потому и говорил я, что не понимал,
О вещах непостижимых для меня, что я не знал.
4. (Ты сказал:) "Слушай же, и я буду говорить,
Буду спрашивать тебя, а ты объясняй мне".
5. Слухом уха я слышал (до сих пор) о тебе,
А теперь око мое увидело тебя,
6. И поэтому отрекаюсь я[а]
И раскаиваюсь в прахе и пепле.

7. И было, после того как Яхве изрек эти слова Иову, сказал Яхве Элифазу теманитянину: "Разгорелся гнев мой на тебя и на двух друзей твоих за то, что вы не говорили обо мне[а] (так) верно, как раб мой Иов.

8. А теперь возьмите для себя семь быков и семь баранов и идите к рабу моему Иову и принесите их[а] во всесожжение за себя, а Иов, раб мой, помолится за вас, потому что (только) к нему я отнесусь со вниманием[б], чтобы не сделать вам худого, ибо вы не говорили обо мне (так) верно, как раб мой Иов"[в].

9. И пошли Элифаз теманитянин, и Билдад шухиянин, (и) Цофар наамитянин, и сделали так, как сказал им Яхве. И Яхве принял во внимание (молитву) Иова.

10. И восстановил Яхве благосостояние[а] Иова, когда тот помолился за ⌜друзей⌝[б], и умножил Яхве все, что было у Иова, вдвое.

11. И пришли к нему все братья его, и все сестры его, и все знавшие его, и ели хлеб в доме его. И сожалели о нем, и утешали его по поводу всего того зла, которое навел на него Яхве, и дали ему каждый по одной кесите[а] и каждый по одному золотому кольцу.

12. И Яхве благословил последние (дни) Иова более, чем первые, и было у него четырнадцать тысяч (голов) мелкого скота, и шесть тысяч верблюдов, тысяча упряжек волов и тысяча ослиц.

13. И были у него семь сыновей и три дочери.

14. И дал он имя одной – Иемима, имя второй – Кеция и имя третьей – Керен-Гаппух[а].

15. И не найти было во всей стране женщин столь прекрасных, как дочери Иова, и дал им отец их наследство среди братьев их.

16[а]. И жил Иов после этого сто сорок лет, и видел сыновей своих и сыновей своих сыновей до четвертого поколения.

17. И умер Иов в старости, сытый днями[а].

КОММЕНТАРИЙ

Глава 1

1[а]. Земля *Уц* была, по-видимому, одной из областей Эдома – страны, расположенной к юго-востоку от Палестины. Ср. в Плаче Иеремии: "Радуйся и веселись дочь Эдома, обитающая в стране Уц" (Плач. 4:21). Впрочем, некоторые исследователи (Айсфельдт, Форер) усматривают местонахождение родины Иова в северо-восточной части Иордании.

1[б]. Имя "*Иов*" упоминается в Библии еще в нескольких местах (см.: Иез. 14:14, 20; Книга Иисуса сына Сирахова. 49:19; Тов. 2:12, 15; Пос. Иак. 5:11). В книге Иезекииля Иов наряду с Ноем и Даниилом упоминается как древний мудрец, прославленный своей праведностью.

3[а]. Многочисленное потомство, а также большое количество скота, рабов и вообще богатство в Библии неизменно представляются как признак божественного благоволения к человеку. Ср. в Книге Бытия: "Яхве весьма благословил господина моего (патриарха Авраама. – *М.Р.*), и он сделался великим. Он дал ему овец и волов, серебро и золото, рабов и рабынь, верблюдов и ослов" (Быт. 24:35). Стоит обратить внимание на числа: семь сыновей, три дочери, семь тысяч голов крупного скота, три тысячи верблюдов, три друга сидели с Иовом семь дней. В эпилоге друзья должны принести в жертву семь быков и семь баранов. Числам "три", "семь", "десять" приписывалось в древности особое, магическое значение. Здесь они, очевидно, должны символизировать полноту благополучия Иова.

5[а]. "*...освящал их...*" – т. е. Иов совершал определенные обряды для ритуального очищения своих сыновей. Одним их этих обрядов была "жертва всесожжения" (ср.: Лев. 1:4).

5[б]. "*...похулили...*" В МТ стоит глагол בָּרֵךְ, который, собственно, означает "благословлять", но в некоторых случаях его употребляли в качестве эвфемизма вместо "хулить", "бранить", "проклинать", например во избежание оскорбительного соседства этих слов со словами "Яхве", "бог", "царь" (ср.: 3 Цар. 21:10). Септ. дает в этом месте: *κακὰ ʾενενόησαν πρὸς ϑεόν* –"дурное помыслили о боге" (ср. у Г.П. Павского: "отрекись от бога").

6[а]. "*...сыны божии...*" В МТ: "сыны элохим" (ср.: Быт. 6:2). Здесь, очевидно, имеются в виду божественные существа низшего порядка, с помощью которых бог управляет миром. В других местах они называются также "вестниками" (евр. "малеахим", греч. "ангелы"). Они наблюда-

ют за всем, что происходит в мире, и доносят богу, а также выполняют различные его поручения. Септ. переводит это место: ἄγγελοι τοῦ θεοῦ – "ангелы божьи", – несомненно, для того, чтобы исключить всякий политеистический смысл.

6[б]. *Яхве* – имя собственное первоначально племенного бога древних евреев (неправильное произношение – "Иегова").

6[в]. *"...сатана..."* Евр. слово "сатан" означает "противник", "наветник" (ср.: 1 Цар. 29:4; 2 Цар. 19:23). В послепленный период этим именем стали называть одного из "сынов божьих", который должен был выполнять особые функции: испытывать и обвинять людей по заданию Яхве (ср.: Зах. 3:1 и след; Пс. 109:6–7). Еще позже, возможно, под влиянием персидского религиозного дуализма, сатана превращается в самостоятельное сверхъестественное существо, духа зла и противника бога, побуждающего людей к совершению злых и греховных дел. В Книге Иова сатана обходит землю и затем докладывает Яхве о всем виденном. Он подчиняется Яхве и не смеет его ослушаться, но в то же время сатана в какой-то мере самостоятелен в своих действиях: волен ходить, куда хочет, и может даже хитростью и лукавством навязать богу свою злую волю, что и произошло в случае с Иовом. В еврейском оригинале Книги Иова слово "сатана" везде употребляется с артиклем, т. е. не как имя собственное, а как нарицательное (см.: *Schärf R.* Die Gestalt Satans im Alten Testament. Zürich, 1953. S. 231).

11[а]. *"...наверно..."* – досл.: "разве не". В еврейском языке это выражение (הֲלֹא), как и другое того же содержания (אִם לֹא), предполагающее утвердительный ответ, переводится обычно: "наверно", "ведь", "конечно" (см.: *Дьяконов И.М.* Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 423; G B).

11[б]. *"...проклянет..."* В МТ, как и в 1:5, эвфемистически: "благословит". Однако на этот раз и Септ. дает эвфемизм: σὲ εὐλογήσει, – а за ней СП: "благословит ли он тебя" (ср., однако, у Г.П. Павского: "отречется от тебя").

15[а]. *Савеяне* (или *сабейцы*) – племя в Южной Аравии. Они занимались торговлей (ср.: Иов. 6:20; Иез. 27:23), но при случае не гнушались, по-видимому, и грабежом.

15[б]. *"...отроков..."* В МТ соответствующее евр. слово נְעָרִים имеет неск. значений: помимо "юноша" или "отрок" также "слуга", "раб". В данном случае речь идет, по-видимому, именно о рабах-пастухах.

16[а]. *"...огонь божий..."* – т. е. молния.

16[б]. *"...отроков..."* В Септ. и Сир. стоит: "пастухов". Написание этих двух слов по-еврейски сходно, так что не исключено, что в первоначальном варианте было именно второе слово.

17[а]. *Халдеи* – народ, живший когда-то у юго-западного побережья Персидского залива, т. е. к востоку от страны Уц.

19[а]. *"...на отроков..."* Здесь, как явствует из контекста, имеются в виду дети Иова (ср. в Септ.: τὰ παιδία σου – "твоих детей").

20[а]. *"...разодрал верхнюю одежду, и остриг голову свою..."* – обычная на Древнем Востоке форма проявления печали, особенно при трауре (ср.: Мих. 1:16; Иер. 7:29); кое-где сохранилась и до настоящего времени.

21[а]. *"...и сказал..."* Далее слова Иова даны в стихотворной форме.

21[б]. *"...туда..."* – неточное выражение (?) или, как думают некоторые критики, имеется в виду "лоно матери земли", куда человеку предстоит сойти после смерти (ср.: Пс. 139:13, 15; Книга Иисуса сына Сирахова. 11:1).

22[а]. *"...хулы..."* Значение соответствующего евр. слова תִּפְלָה не вполне ясно. Септ. дает: ἀφροσύνην ("неразумное"), Вульг. – stultum quid ("глупое"). Но в Тарг. и Сир. передано как "богохульствовать", "говорить греховное" (ср. в GB).

Глава 2

4[а]. *"...кожа за кожу..."* Можно предположить, что это было идиоматическое выражение (ср.: "зуб за зуб"). Смысл слов сатаны, очевидно, следующий. До сих пор несчастья, обрушившиеся на Иова, не слишком глубоко задели его. Поэтому он сохранил верность Яхве. Но пусть бог попробует коснуться его плоти и кости, и Иов наверное не устоит в своей вере.

5[а]. *"...проклянет..."* В МТ: "благословит". См. комментарий к ст. 1:11.

7[а]. В евр. тексте нет слова *"проказа"*. Тело Иова покрыли "нарывы", или "язвы", – שְׁחִין (ср.: Исх. 9:11). Но по описанию болезнь Иова очень похожа на проказу, столь распространенную на Древнем Востоке.

8[а]. *"...сел в пепел..."* Септ. добавляет имевшиеся, может быть, в первоначальном тексте слова "вне города". Прокаженные по закону Моисееву должны были жить "за станом" (ср.: Лев. 13:46).

9[а]. *"...прокляни бога..."* В МТ – снова эвфемистическое и уж совсем не вяжущееся с контекстом "благослови". Но Сир. сохранил правильный смысл: "прокляни". Жена Иова советует ему проклясть бога, что должно было вызвать немедленную смерть страдальца от руки разгневанного Яхве. Или, может быть, имеется в виду полагающаяся по Моисееву закону смертная казнь за богохульство (ср.: Лев. 24:14, 16)? Интересно, что в Септ. приводится целая речь жены Иова: ≪Доколе будешь ты терпеть, говоря: "Вот еще немного времени потерплю, ожидая спасения моего"? Ибо, вот, изгладилась с земли память о тебе – сыновья и дочери, болезни и труды чрева моего, которые я тщетно болезненно переносила! Сам же ты сидишь, а я, скитаясь и служа, переходя с места на место, и из дома в дом, ожидаю, когда зайдет солнце, чтобы отдохнуть от трудов моих и болезней, удручающих ныне меня. Но скажи некое слово Господу и умри≫ (перевод Юнгерова, с. 4–5). Это, конечно, позднейшее добавление.

10[а]. *"...негодных..."* Соответствующее евр. слово נָבָל имеет ряд значений: "низкий" (в моральном смысле), "позорный", "глупый", – но, как явствует из Книги Исаии (32:5) и Псалтири (14:1; 39:9; 53:2), это слово применялось также по отношению к тем, кто отрицал бытие божие. Здесь оно использовано, по-видимому, как раз в этом значении (ср. у Форера, с. 103). Противоположное по смыслу слово: מַשְׂכִּיל – "просвещенный", "понимающий", "ищущий бога" (см.: Пс. 53:3).

11[а]. Местности, из которых прибыли друзья Иова, – это, как и Уц, области, входившие в состав Эдома, или сопредельные с ним районы Северной Аравии. Относительно эдомитов вообще и жителей Темана в особенности в Библии имеются неоднократные указания на то, что они сла-

вились своей мудростью (ср.: Иер. 49:7). Очевидно, это одна из причин, почему автор Книги Иова именно оттуда вывел друзей – оппонентов Иова. Любопытно, что Септ. называет их царями своих стран (Элифаза – ὁ θαιμανῶν βασιλεύς, Билдада – ὁ σαυχαίων τύραννος, Цофара – также βασιλεύς), из чего следует, что, по-видимому, существовал соответствующий вариант сказания о Иове.

11[б]. *"...сетовать..."* – т.е. "трясти головой" (в знак сочувствия).

12[а]. *"...бросали прах к небу на головы свои..."* В древности посыпать голову пылью было также одной из форм проявления скорби (в Септ. слов "к небу" нет).

13[а]. *"...сидели... на земле семь дней и семь ночей..."* Иова, следовательно, оплакивали как умершего (ср.: Быт. 50:10; 1 Цар. 31:13). Этот древний обычай справлять траур по покойному в некоторых местах соблюдается верующими евреями до сих пор.

Глава 3

1[а]. *"...день свой..."* – т.е. судьбу.

3[а]. СП (следуя Септ. и ЦСл.) дает: "...ночь, в которую сказано". Однако в МТ именно "ночь" является подлежащим в предложении. Ночь – свидетельница всего, что происходит под ее покровом, и как бы соучастница. Отсюда проклятия в ее адрес. В Септ. вм. "зачат мальчик" стоит: "вот мальчик" (ἰδοὺ ἄρτεν). Это могло получиться оттого, что переводчик ошибочно прочитал вм. הֹרָה ("зачат") – הֲרֵה (=הֲרֵי) (позднеевр. "вот"). Но, может быть, правильной является именно версия Септ. В таком случае Иов имел в виду и день, и ночь своего рождения. Так же переводят это место Беер, Будде, Дум, Эрлих и др.

4[а]. По-видимому, намек на Книгу Бытия (1:3–5), где бог взыскал из вечной тьмы первый день, осияв его светом.

5[а]. *"...востребуют тьма и мрак..."* Глагол גאל имеет ряд значений, в том числе "выкупать", "выручать" (первоначально – родича из плена или долгового рабства либо заложенную родовую землю). То есть день этот когда-то принадлежал первобытному мраку, который может его "востребовать" себе по древнему праву. Слову "мрак" в МТ соответствует צַלְמָוֶת – досл. "смертная тень" (="мрак преисподней", "непроглядная темь").

5[б]. *"...дневные затмения..."* Смысл этого места неясен. Имеются в виду затмения солнца? Или, как думает Дорм, густой туман?

6[а]. Здесь как "мрак" переведено слово, которое в 10:21 переводится как "Шеол" (вечно мрачное царство мертвых).

6[б]. *"...да не причтется... ко дням года..."* – т.е. пусть эта ночь никогда не перейдет в день. Надо иметь в виду, что у древних евреев сутки начинались с вечера, с заката солнца, и, следовательно, ночь предшествовала дню.

7[а]. *"О ночь..."* В МТ досл.: "Вот ночь". Септ., Вульг., Сир. опускают "вот".

8[а]. Смысл стиха неясен. Возможно, испорчен текст. Внеся небольшое исправление (убрав одну букву: יָם вм. יוֹם), можно получить "море" вместо "день" (ср. в ВН). Тогда становится понятнее упоминание Левиафана –

фантастического морского чудовища (ср.: Пс. 104:26). О подобных заклинаниях известно из одной вавилонской надписи (на арамейском языке), датируемой VI в. до н. э., в которой, в частности, имеются следующие слова: ”Заклинаем вас заклятием моря и заклятием Левиафана – дракона” (ליתן תנינה). См.: *Cordon C. H.* Leviathan – symbol of evil // Biblical motifs. Cambridge, 1966. V. 3. P. 2.

9[a]. *”...ресниц зари...”* – т.е. первых лучей утреннего солнца.

10[a]. В МТ досл.: ”...утробы моей”. Септ. поясняет: *γαστρὸς μητρός μου* – ”утробы матери моей”.

11[a]. *”...в утробе...”* – по Септ. и Вульг., т.е. до рождения (ср.: Иер. 20: 17). В МТ досл.: ”из утробы”, что можно понимать как ”при выходе из утробы”.

12[a]. *”...приняли колени...”* По-видимому, речь идет о коленях матери (ср.: Быт. 30:3). А возможно, имеется в виду бытовавший у древних семитов обычай, когда отец или дед брал новорожденного на свои колени, тем самым признавая его своим законным потомком (ср.: Быт. 50:23).

14[a]. Перевод спорный. Предполагается порча текста. Предложены различные исправления и чтения: ”которые застраивали для себя опустошенные области” (ср. в СП: ”застраивали для себя пустыни”), ”строили себе дворцы”, ”строили себе пирамиды”, ”строили себе усыпальницы”.

17[a]. *”...там...”* – т.е. в Шеоле.

19[a]. Некоторые критики видят здесь ошибку переписчика: שם הוא из שם נמה נ הוא. Тогда это место первоначально читалось: ”Малый и великий – что он (значит) там?” – т.е. в Шеоле между ними нет разницы. Так, например, переводит Павский: ”Малый и великий там одно и то же”; в СП: ”...там равны”.

20[a]. В СП (вслед за Септ.): ”На что дан страдальцу свет?” Однако в евр. тексте стоит активная форма глагола: ”Он (т.е. бог) дает” (ср. у Павского: ”На что Он дает свет несчастному?”). В древних версиях (Септ., Сир., Тарг., Вульг.) используется страдательный оборот с явной целью отвести от бога прямое обвинение: зачем он, бог, дает жизнь несчастным? Чтобы испытывать страдания? Проблема ставится в общей форме (ср. у Форера).

22[a]. Небольшое исправление (בַּל вм. גִּיל) дает, пожалуй, более подходящее и лучше отвечающее требованиям параллелизма чтение: ”обрадовались бы погребальной насыпи” (ср.: Иис. Н. 7:26; 2 Цар. 18:17). Так перевели, например, Дум, Хельшер, Форер и др.

Глава 4

2[a]. *”...сказать...”* – вслед за Септ., при иной, чем в МТ, огласовке: דַּבֵּר (”сказать”) вм. דָּבָר (” слово”).

8[a] и след. Элифаз излагает учение о воздаянии человеку при жизни по его заслугам в духе ортодоксального иудаизма (ср.: Прит. 22:8; Пс. 37:25 и след.)

10[a]–11. Некоторые критики считают эти стихи позднейшей вставкой. Однако в псалмах лев – обычный символ злодея, готового пожрать праведника. (ср.: Пс. 17:12; 22:14; 34:11; Прит. 28:15).

12[a] и след. Рассказ о видении Элифаза и полученном им откровении

пронизан едким сарказмом. Автор заставляет Элифаза выступить в роли пророка с полным набором фразеологии, которая применялась в подобных случаях: ему было дано ночное видение, как Аврааму (ср.: Быт. 15:12), и дух прошел перед лицом его, как в случае с Моисеем (ср.: Исх. 34:6), он слышал тихий голос, как Илия (3 Цар. 19:12) и т. д. И «после такого выступления — "откровение" совершенно банального содержания: человек не совершенен по сравнению с богом» (*Jastrow M.* The book of Job. Philadelphia; London, 1920).

17ª *"...быть праведным перед богом..."* — досл.: "быть оправданным богом".

18ª, *"...недостатки..."* Соответствующее слово в МТ תָּהֳלָה — hap. leg., не поддается вполне убедительному истолкованию. В ВН предложено исправление: תְּהִלָּה ("ошибка", "недостаток").

19ª. *"...обитающие в домах из глины..."* Нужно ли это место понимать буквально (как, например, Ястров, Хельшер, Эрлих) или иносказательно (как Форер и др.)? Во втором случае жилище из глины — человеческое тело, бренное и созданное для гибели.

19б. *"...истребляют их..."* Кто истребляет? Септ. дает: "Он уничтожает", т.е. речь идет о боге (ср. в ВН).

20ª. *"...распадаются..."* Соответствующий глагол в МТ имеет значение "разбивать на куски", "дробить". Здесь глагол в возвратной форме.

21ª. *"...достояние их..."* — переведено условно. Соответствующее слово в МТ имеет еще другое значение: "веревка, которая натягивает шатер". Если ее "исторгнуть", шатер рухнет (ср.: Ис. 38:12). Так переводят Ястров, Штир, Форер и др.

Глава 5

1ª. *"...святых..."* Элифаз имеет в виду, очевидно, ангелов (ср.: Иов. 15:15; Зах. 14:5; Пс. 89:6–8).

2ª. Элифаз применяет к Иову какую-то народную поговорку или "изречение мудрых". Смысл следующий: Иов потерял рассудок, если думает, что бог не накажет его за богохульство.

3ª. *"...глупец..."* — здесь в смысле "нечестивый", как и в ст. 5:2.

3б. Текст, очевидно, испорчен. В МТ досл.:"И я тотчас проклял жилище его", — что плохо подходит к контексту. ВН, следуя Септ. и Сир., предлагает исправление: вм. וָאֶקּוֹב читать וַיִּרְקַב или וְרָקַב, что переводится как "но внезапно жилище его сгнило".

4ª. *"...у ворот..."* Имеются в виду, по-видимому, городские ворота, где происходило судебное разбирательство и наказывали осужденных.

5ª. Смысл стиха совершенно непонятен (Хельшер), скорее всего, из-за порчи текста. Из множества попыток исправления ни одна не является достаточно обоснованной и удачной. Переводим условно, исправив מִצִּנִּים ("из терниев") на מַצְפֻּנִים ("в тайники"; ср. у Дорма); непонятное в контексте צַמִּים ("петли") на (צְמֵאִים=צמים) ("жаждущие") и форму ед. ч. וְשָׁאַף на וְשָׁאֲפוּ ("поглотят") (ср. в ВН). Последние две эмендации приняты и в СП.

7ª. *"...рождается на горе..."* При другой огласовке (יוֹלִיד вм. יוּלָּד) глагол может иметь и активное значение, тогда это место будет читаться: "Но

сам человек порождает горе". Такое чтение, пожалуй, к контексту подходит лучше (так переводят Дорм, Штир и некоторые другие). Элифаз настаивает на том, что причина зла в самом человеке, в его греховности, что человек сам виноват в своем несчастье.

7б. *"...искры..."* В МТ стоят два слова: בְּנֵי רֶשֶׁף. Первое из них означает "сыны", "дети", второе слово может иметь несколько значений: "пламя", "молния", "коршун" (вообще хищная птица). В Септ. дано именно в последнем смысле: "Как птенцы коршунов в высоту улетают" (так же в ЦСл.: "Птенцы сиповы высоко парят"). В СП: "Человек рождается на страдание, как искры, чтобы устремляться вверх". В Лет. – "дети пламени", у Павского – "сыны молнии". При любом переводе смысл достаточно ясен: человеку так же свойственно страдать и причинять страдания, как птицам или искрам устремляться в высоту.

10а–11. *"...который ... поставляет...."* В МТ: "чтобы ... поставить". Септ. и Вульг. дают, однако, "который ... поставляет", что более подходит к контексту и предполагает незначительное исправление: הַשָּׂם вм. לָשׂוּם (ср. в ВН).

13а. *"...тщетным..."* – досл.: "скороспешным", "необдуманным".

15а. *"...от меча их рта..."* В МТ досл.: "от меча, от рта их". Отбросив одну букву (פִּיהֶם вм. מִפִּיהֶם), получим предлагаемый перевод (ср. ст. 21: "от бича их языка"). Другая возможная эмендация (с изменением только огласовки: מָחֳרָב вм. מֵחֶרֶב) дает: "сломленного от их рта", являясь хорошей параллелью к слову "бедняк" во втором полустишии. Так переводят, например, Дорм, Хельшер.

17а. Слово *"вот"*, которым начинается этот стих в МТ, во многих манускриптах, а также в Септ., Вульг., Сир. отсутствует.

17б. *Шаддай* – имя собственное бога, употребляемое наряду с "Яхве". Этимология неясна.

21а. *"...от бича языка..."* – от клеветы. В МТ досл.: "бичом языка". Общепринято исправление (следуя Септ., Сир., Вульг.) מִשּׁוֹט ("от бича") вм. בְּשׁוֹט ("бичом"; ср. в ВН). Эмендация принята также в СП.

23а. *"...с камнями полевыми.... союз..."* Смысл выражения неясен. Средневековый еврейский комментатор Раши предложил исправление: אֲדֹנֵי вм. אַבְנֵי "с господами поля у тебя союз". "Господами" или "хозяевами" поля у древних евреев назывались полевые духи, вроде греческих сатиров.

24б. *"...и нет недостатка..."* В СП неудачно: "и не согрешишь" (ср. у Павского: "...пересмотришь двор свой и не обманешься").

Глава 6

7а. Перевод условный. В МТ досл.: "Не соглашается коснуться душа моя, они, как нечистота моего хлеба". Смысл стиха не ясен, можно предположить порчу текста. Из различных попыток эмендации заслуживает внимания следующая, предложенная Хельшером и Форером: вм. לַחְמִי ("хлеба моего") читать לְחִכִּי ("для нёба моего").

10а. *"...святого..."* Очевидно, имеется в виду бог, а может быть, ангел (ср. ст. 5:1; 15:15). Смысл стиха неясен. Впрочем, большинство критиков, и в частности Ястров и Форер, считают конец стиха позднейшим добавле-

нием благочестивого редактора или переписчика. Он, действительно, совсем не вяжется с контекстом.

11ᵃ. *"...терпеть..."* В МТ досл.: "длить мою душу". Это идиома, имеющая значение "терпеть".

13ᵃ. В МТ стих начинается вопросительными словами: "Разве нет..." Но Сир. и Вульг. дают: "Вот, нет...",– что, несомненно, более соответствует ходу мыслей Иова и предполагает небольшое исправление (הִנֵּה אֵין вм. הַאִם אֵין). *"...(силы) помочь себе..."* – в МТ досл.:"нет во мне помощи моей".

14ᵃ. Очень темный стих; некоторые критики считают его глоссой. Было сделано много попыток эмендации (ср. в ВН), из которых ни одна не может считаться вполне убедительной. Непонятно первое слово לַמָּס, которое переведено по смыслу: "изнемогающему" (ср. в GB). В СП сознательное искажение: "К страждущему должно быть сожаление от друга, если только он не оставил страха к Вседержителю" Ср., напротив, у Павского: "...хотя бы он даже не имел в себе страха к Вседержителю". См. также в Лет.: "Изнемогшему (приличествует) милость от друга его, даже тогда, когда бы страха к Вседержителю не имел он". Форер, исправив לַמָּס на לְמֹשֵׁ, предлагает чтение: "Тот, кто отказывает в милости другу, теряет страх перед Шаддаем" (ср. в Вульг.). Во всяком случае, смысл стиха (если иметь в виду содержание следующих), очевидно, таков: казалось бы вы, мои друзья, должны были отнестись ко мне с теплым участием, даже если бы я действительно отрекся от бога, но вы (см. последующие стихи) оказались неверными друзьями.

15ᵃ и след. Неверные друзья вызывают в воображении автора образ типичных для пустынных районов вади (высохшие ложа рек), которые весной во время таяния снегов переполняются водою и превращаются в бурные потоки, но когда наступает сухое и жаркое время года, совершенно пересыхают, и путники не могут на них рассчитывать.

19ᵃ. *"...караваны темайские..."* Тема (или Теман) – в Септ. Θαιμαν. См. комментарий к ст. 2:11.

19ᵇ. *"...путники савейские..."* См. комментарий к ст. 2:11.

20ᵃ. *"...понадеялись..."* Исправлено ошибочное בָּטַח (ед. число) на בָּטְחוּ (мн. число).

21ᵃ. *"...так и вы теперь..."* В МТ: "ибо вы теперь..." Предложенное исправление "так и вы..." опирается на различие в одной букве (כֵּן вм. כִּי).

21ᵇ. *"...для меня..."* Исправлено (вслед за Септ., Сир.) явно ошибочное Ket. לֹא ("нет") или Q לוֹ ("ему", "для него") на לִי ("мне, "для меня"). Ср. в ВН.

25ᵃ. Так у Будде, Хельшера и ряда других. Другое прочтение, предложенное Торчинером (ср. в ВН): "И как верно обличение мудрого" (параллелизм!), – требует довольно значительного исправления текста.

29ᵃ. *"...правда моя еще у меня..."* В МТ досл.: "правда моя еще в ней", – однако здесь, по-видимому, описка: בָהּ ("в ней) вм. בִי ("во мне"). Ср. у Киссейна. В СП בָהּ оставлено без перевода и опущено.

Глава 7

3ᵃ. *"...месяцы разочарований..."* – досл.: "пустые", "суетные" месяцы.

4ᵃ. В МТ досл.: ≪Если я ложусь, то говорю: "Когда встану!", и длится (?) вечер, и я пресыщен шатаниями (?) до вечера≫ Текст, очевидно, ис-

порчен. Большинство критиков считает, что правильный смысл сохранила версия Септ.: ≪Когда ложусь, то говорю: "Когда день?" Когда же встану, опять: "Когда вечер?"≫ (ср.: Втор. 28:67). Это чтение в евр. тексте может быть достигнуто небольшим исправлением (מָתַי יוֹם אָקוּם מָתַי עָרֶב вм. מָתַי אָקוּם וּמִדַּד עָרֶב). Такой перевод предлагают также Штир, Ястров и др.

4б. *"...мучениями..."* Соответствующее слово в МТ –hap. leg. неясного смысла. Ср. в Вульг.: doloribus.

5а. *"...покрыто..."* – точнее "одето".

5б. *"...пыльными струпьями..."* – досл.: "комьями пыли".

5в. *"...гноится..."* В МТ досл.: "течет", "тает".

9а. *Шеол* – подземное царство мертвых.

12а. *"...чудовище морское..."* В МТ: "таннин". Здесь и в некоторых других местах книги, по-видимому, намек на древний миф, скорее всего месопотамского происхождения, но, несомненно, известный и древним евреям. Согласно этому мифу, в начале времен богу-творцу пришлось выдержать жестокую борьбу с первобытной морской пучиной, первобытным хаосом, олицетворенным в образе чудовища Тиамат и ее порождениями – чудовищными морскими змеями и драконами (в нескольких местах Библии приводятся их названия: Рахав, Таннин, Левиафан; ср.: Иов. 3:8; Иез. 29:3; Ис. 51:9–11). После победы бог запер море воротами и засовами, взял его под стражу (Иов. 38:8).

15а. *"...лучше смерть, чем мои муки..."* В МТ досл.:"...смерти, чем костей моих". (В СП: "...чем (сбереженья) костей моих"; в Лет. – совсем уж бессмысленное "...смерти из внутри костей моих". Но исправление одной буквы (מֵעַצְּבוֹתָי вм. מֵעַצְמוֹתָי) дает более подходящее чтение – "муки" (ср. 9:28), принятое многими критиками, в частности Беером, Будде, Дормом и др.

16а. *"...малость..."* В МТ стоит слово הֶבֶל, имеющее ряд значений, в том числе: "ничтожное", "суета". Некоторые переводчики предпочли именно последнее значение. Однако если иметь в виду смысл первого полустишья, то более подходящим кажется "малость".

17а. *"...свое внимание..."* – досл.: "свое сердце". Стихи 17 и 18 кажутся как бы пересмотром Псалма 8 или даже пародией на него. Там начало почти такое же: "Что такое человек, что Ты помнишь его, и сын человеческий, что Ты присматриваешь за ним?" И далее речь идет о том, что человек, в сущности, незаслуженно возвеличен богом почти наравне с ангелами, увенчан славою и красотою, поставлен владыкою над всеми творениями бога. Здесь же Иов с горьким укором задает вопрос богу, почему тот так усиленно и беспощадно преследует столь ничтожное по сравнению с ним существо – человека.

20а. *"Пусть я согрешил..."* – это не значит, что Иов признает себя согрешившим! Позже он много раз утверждает, что совершенно невинен. Здесь просто допущение.

20б. *"стражу над человеком..."* Возможный вариант прочтения – "творцу человека". Эту версию дает Сир., в евр. тексте она получается изменением одной лишь буквы: יֹצֵר вм. נֹצֵר (ср. ст. 10:3, 8–12).

20в. *"...тебе в тягость..."* В МТ: "себе в тягость". Но уже средневековые еврейские комментаторы считали нужным исправить это место на "тебе", "для тебя" (עָלֶיךָ вм. עָלַי – так называемое "тикун соферим", поправка писцов). Такое же чтение дают Септ. и ряд манускриптов.

2[а]. *"Слова... неистовый ветер"* – т.е. слова яростны и пусты. Обычная для Книги Иова метафора.

4[а]. Билдад высказывает не предположение, а уверенность в том, что сыновья Иова согрешили и поэтому божья кара, обрушившаяся на них, заслуженна. В других местах друзья то же говорят о самом Иове.

5[а]–7. Билдад повторяет идею, уже высказанную ранее Элифазом (5:9–26): бог может помиловать раскаявшегося грешника.

6[а]. *"...и если ты чист и праведен..."* Некоторые критики считают эти слова глоссой благочестивого комментатора (Ястров, Форер).

6[б]. *"...и жилище твоей правды восстановит"*. Ср. в Септ.: "...и снова устроит тебе праведную жизнь".

7[а]. Досл.: "И будет начало твое малостью, а конец твой весьма велик", т.е. бог вознаградит тебя с избытком, так что прежнее твое благополучие покажется тебе незначительным.

8[а]. *"...древнего поколения..."* – досл.: "первого поколения". Билдад, как и Элифаз, ссылается на традиционную "мудрость древних". В чем она состоит, видно из последующих стихов.

8[б]. *"...вникни..."* – исправлено по Сир. явно ошибочное וְכוֹנֵן ("учреди") на וּבוֹנֵן (ср. в СП).

8[в]. *"...исследования их отцов..."* или, если опустить одну букву (אָבוֹת вм. אֲבוֹתָם), "исследования отцов", что подтверждается версией Септ. и кажется более предпочтительным.

9[а]. А. Эрлих переводит: "Ибо мы о вчерашнем (= о прошлом) ничего не знаем", – однако это менее подходит ко второму полустишию.

11[а]. *"...папирус..."* В МТ стоит слово גֹּמֶא, означающее именно египетский папирус (ср. в Септ. *πάπυρος*).

11[б]. *"...камыш..."* И здесь также слово, означающее нильский камыш! (см. также ст. 9:26). Указания на личное знакомство автора с Египтом?

13[а]. *"...пути..."* Небольшое исправление (אַחֲרִית вм. אָרְחוֹת) дает более подходящее: "конец", – что подтверждается версией Септ.: "Таков будет конец всех, забывающих Господа".

14[а]. *"...уверенность – паутина..."* В СП: "Упование его подсечено". В МТ стоит hap. leg., что путем лингвистического анализа может быть осмыслено как "подсечено", "подрублено". Однако средневековый еврейский комментатор Саадия предложил другое возможное значение – "паутина", что больше подходит как параллелизм с последующим полустишием. Эта поправка принята большинством современных критиков (Будде, Биккель, Петерс, Хельшер, Форер и др.).

14[б]. *"...дом паука"* – т.е. паутина.

16[а]–17. Нечестивец сравнивается с деревом, которое может широко разрастись на каменистой почве, но существование его ненадежно. Это сравнение встречается и в других местах Библии.

16[б]. *"...зеленеет..."* В МТ: רָטֹב – "влажный", "полный соков".

17[а]. В МТ непонятно: "Дом из камней он видит". По-видимому, текст испорчен. Септ. дает: "Среди камней он живет", – что лучше подходит по смыслу и предполагает сравнительно небольшое исправление текста: בֵּין вм. בֵּית и יִחְיֶה вм. יֶחֱזֶה. Это чтение принято Хельшером и рядом других

критиков. Но возможно и другое исправление: יֶאֱחָן ("держится") вм. יֶחֱזֶה. Последнее и учтено в предлагаемом переводе.

18[а]. *"...он его вырвет..."* – т.е. бог вырвет нечестивца.

19[а]. "...его жизни" – досл.: "его пути". Весь этот стих звучит саркастически. В Септ. дается по смыслу: вм. "вот радость его пути" – "таково ниспровержение нечестивого".

19[б]. *"...растет..."* – исправлено (по Септ., Сир.) יִצְמָחוּ (мн. число) на יִצְמָח (ед. число).

21[а]. *"...еще наполнит..."* В МТ досл.: "пока наполнит". Изменив огласовку: עֹד (=עוֹד) вм. עַד, – получим требуемое по смыслу (ср. в СП).

Глава 9

2[а] и след. Иов как будто выражает согласие с рассуждениями друзей, но в действительности здесь горькая ирония, на что явственно указывает первое слово стиха – אָמְנָם ("поистине"), которое здесь, как и в ст. 2:2, имеет, несомненно, иронический смысл. "Кажущееся согласие Иова... на самом деле – возмущенный выкрик против божественного произвола, основанного на превосходящей силе бога по сравнению с человеком и отнимающего у человека его право" (*Fohrer G.* Das Buch Hiob. Guterslock, 1963. S. 205).

2[б]. *"...оправдан..."* Здесь и в дальнейшем автор вводит в оборот ряд слов и выражений из судебной терминологии, он как бы рисует картину тяжбы между Иовом и богом. Иов повторяет слова Элифаза (4:17): "Может ли человек быть праведным перед богом", – но рассматривает эту проблему совсем по-другому: право на стороне бога, но только потому, что на его стороне сила.

3[а]. Смысл стиха не совсем ясен. Кто с кем захочет вступить в спор? Кто кому не ответит? Может быть, имеется в виду, что если человек захочет вступить в спор, в тяжбу с богом, то бог сочтет ниже своего достоинства ответить хотя бы одним словом (так у Дорма и др.). Такую интерпретацию предлагают и Септ., и ЦСл. В СП этому месту придан прямо противоположный смысл: "Если захочет вступить в прение с Ним, то не ответит Ему ни на один из тысячи".

4[а]. *"Премудр сердцем..."* Сердце в древности рассматривалось как вместилище ума. Иов соглашается (или делает вид, что согласен) с утверждением Элифаза (5:1 и след.) о всемогуществе и совершенной мудрости бога.

5[а]–10. Некоторые критики (Хельшер, Форер и др.) считают стихи 5–10 позднейшим добавлением на том основании, что они выглядят повторением мыслей Элифаза (5:9–10), а ст. 10 целиком перенесен оттуда (Ястров). Однако не исключено, что эти стихи были здесь изначально. Не следует забывать, что автор поэмы о Иове неоднократно заставляет своего героя почти дословно повторять доводы оппонентов (все это ему знакомо!), в то же время придавая им оттенок иронии и сарказма. С другой стороны, автор способен (и это тоже очень характерно для нашего поэта, и не только для него), увлекшись художественным описанием, забыть о главной цели и добавлять к картине деталь за деталью, даже если в них нет прямой нужды.

5[б]. *"...они не знают..."* Кто "они"? Предложены различные интерпретации стиха: 1) бог передвигает горы настолько легко и таинственно, что они (горы) сами не замечают, как оказываются на новом месте (так, например, у Дорма, Хельшера; ср.: Ис. 47:11; Пс. 35:8; Прит. 5:6); 2) бог передвигает горы (например, при землетрясениях), но они (люди) не догадываются, что это дело рук божьих, проявление его могущества и его гнева; 3) Сир. дает вм. "знают" – "знает", тогда речь идет о боге (передвигает горы с такой легкостью, что сам того не замечает). Среди критиков наибольшее число сторонников имеет, кажется, второй вариант (Биккель, Дум, Беер и др.). См. также след. стих.

6 и след. В этом и последующих стихах описываются такие необыкновенные и удивительные явления природы, как землетрясение, солнечное затмение, невидимость в определенные периоды планет и т.п.

7[а]. *"...на звезды кладет печать"* – т.е. запечатывет их, так что они не могут выйти.

8[а]. В МТ: "ступает по вершинам моря" – смысл неясен. По волнам? Эрлих предлагает исправление: בָּמֳתֵיהֶם вм. בָּמֳתֵי יָם. Тогда: "и ступает по их (небес) высотам". Однако в некоторых манускриптах вм. יָם ("море") стоит עָב ("облако"), что дает предлагаемый перевод. (Так переводит, например, Форер.)

9[а]. Приведенные в МТ названия созвездий с полной достоверностью не идентифицированы. Обычно считается, что Аш – это Большая Медведица, Кесиль – Орион, Кима – Плеяды. Что касается Палат Юга, то здесь неясно. (См.: *Schiaparelli G.* Die Astronomie im Alten Testamment. Giessen, 1904; *Pfeiffer R.H.* Religion in the Old Testament. N. Y., 1961. P. 113).

13[а]. *"...склоняются помощники Рахаба".* Снова несомненный намек на древний миф (см. комментарий к ст. 7:12). Одно из порожденных первобытным хаосом морских чудовищ носило название "Рахаб". Это слово упоминается еще в ст. 26:12 (ср.: Пс. 89:11; Ис. 51:9). При иной, чем в МТ, огласовке (רֹהַב вм. רַהַב) можно перевести, как в СП: "...падут поборники гордости". Септ., однако, дает: "...чудовища".

14[а]–19. Опять используется юридическая терминология. Продолжает развертываться картина воображаемого суда, на котором Иов выступает в роли жалобщика – истца, а бог – ответчика, но одновременно (и в этом вся трагедия!) судьи.

17[а]. *"...сокрушает меня за ничто..."* В МТ стоит непонятное "который в буре разит меня" (так и в СП). Однако, по мнению ряда критиков, текст в этом месте испорчен. Очень небольшое исправление (по версии Сир. בְּשַׂעֲרָה вм. בִּשְׂעָרָה) дает вместо "в буре" гораздо более подходящее – "за волос", т.е. "за ничто", – что представляет собой параллелизм к следующему полустишию.

19[а]. *"...кто его призовет".* В МТ: "...кто меня призовет" (в СП: "кто сведет меня с ним"). Некоторые критики (Дорм, Ястров, Хельшер, Форер и др.) считают, что в первоначальном тексте должно было стоять "кто его вызовет" (различие в одной букве: יוֹעִידֶנּוּ вм. יוֹעִידֵנִי). Именно такое чтение дают Септ. и Сир. Тогда смысл совершенно ясен: Иов бросает в лицо богу горький упрек (ты пользуешься своим преимуществом в силе и тем, что тебя нельзя привлечь к ответу). Форер усматривает здесь "догматически обусловленное искажение". Глагол יעד означает именно "вызвать на суд".

20[а]. *"...уста мои обвинят меня..."* По мнению некоторых критиков, и здесь первоначально речь шла о боге – "его уста" (различие в одной букве: פִּיו вм. פִּי). Так, например, переводит Г. Форер. Но если имеются в виду уста Иова, то и в этом случае получается достаточно вызывающий смысл: бог заставит Иова оклеветать самого себя.

21[а]. *"...не дорожу своей жизнью..."* – досл.: "не знаю души моей". Здесь слово "душа" используется в значении "жизнь".

22[а] и след. Теперь Иов переходит в наступление. Он допускает, что бог и могуч, и премудр, но решительно возражает против утверждений Элифаза (4:7) и Билдада (8:20) о том, что бог справедливо воздает каждому по его заслугам. Это ложь! Бог не только губит без разбора правого и виноватого, –хуже того, он явно отдает предпочтение злодеям.

23[а]. *"...внезапно..."* При другой пунктации (פְּתָאִים вм. פִּתְאֹם) здесь можно получить "простодушных", "скромных", что подходит даже больше по смыслу и дает параллелизм со словом " невинных" во втором полустишии. Переводчики Септ., видимо, шокированные таким обвинением Яхве, придали этому месту совершенно иной смысл: "Посему я сказал: "великого и сильного губит гнев. Ибо лукавые лютой смертью погибнут но и над праведным они смеются!"

24[а]. Иов решительно опровергает утверждение Билдада о том, что "Бог не поддерживает руки злодея" (8:20). Не только поддерживает, но сделал ее способной захватить всю землю! Однако, по мнению некоторых комментаторов, "злодей" здесь – сам бог! Похоже на то, что автор сознательно облек этот выпад Иова в адрес бога в двусмысленную форму, чтобы завуалировать его святотатственный характер.

24[б]. *"...лицо...судей закрывает..."* – т.е. делает так, чтобы судьи не могли видеть злодеяний и наказывать за них.

24[в]. Исправлено по Септ.: "Если не он сам, то кто же?" В МТ досл.: "Если нет, то кто же он?" – бессмыслица, которая, очевидно, является результатом "сознательной, догматически обусловленной перестановки слов" (*Fohrer G.* Das Buch Hiob. S. 199), иначе говоря, искажением, осуществленным позднейшими ревнителями благочестия опять-таки с целью как-то смягчить остроту богоборческих выпадов Иова. СП также дает это место в исправленном виде: "Если не Он, то кто же?

27[а] *"...мрачный вид..."* – досл.: "лицо".

29[а]. *"...напрасно томлюся"*. В Септ. "не умираю", что предполагает в оригинале כַּל אֶגְוַע вм. הֶבֶל אִיגָע (ср. в ВН).

31[а]. *"...в грязь..."* В МТ.: "в яму". Исправлено, вслед за Септ., где ἐν ῥύπῳ ("в грязь"), что предполагает в оригинальном евр. тексте בַּשֹּׂחֹת (= בַּסֻּחוֹת от סוּחָה –"грязь", "кал") вм. בְּשַׁחַת (ср.: Плач. 3:45).

33[а]. *"Нет посредника"..."* Во многих манускриптах вместо "нет" (לֹא) стоит "О, если бы" (לוּ), что соответствует чтению Септ., Сир.: "О, если бы между нами был посредник".

33[б]. *"...положил...руку на...обоих"* – тоже образ из судебной практики: положив руки на обоих тяжущихся, судья (или посредник) объявлял решение.

35[а]. В МТ стоит совершенно непонятное "потому, что не таков я со мной". По мнению ряда критиков (Эрлих, Торчинер, Ястров, Форер и

др.), и здесь имела место сознательная порча текста благочестивым переписчиком – замена местоимения третьего лица на первое лицо, чтобы избежать прямого отнесения к богу упрека в несправедливости.

Глава 10

3[а]. *"...замыслам злодеев светишь"* – т.е. помогаешь их осуществлению. Глагол יפע имеет значение "сиять", "проливать свет". Ср. в СП: "На совет нечестивых проливаешь свет". Ряд критиков (Биккель, Беер, Будде, Форер) рассматривают это место как глоссу – на том основании, что оно плохо увязывается с контекстом и вдобавок образует триплет. По мнению Форера, глоссатор проедполагал смягчить обвинения Иова в адрес бога: бог "в сиянии является над замыслом злодеев" ("uber dem plan der Frevler wirst du strahlend sichtbar"), т.е. проливает свет на злодейские планы и тем самым мешает их осуществлению. Эту мысль в ходе дискуссии неоднократно высказывают друзья Иова, и она действительно не вяжется с направлением его собственных мыслей. Но здесь глагол הוֹפָעְתָּ следует, очевидно, перевести просто как "светить" (ср. в GB: leuchten) – в смысле помощи, содействия злодеям. Иов почти в каждой своей речи жалуется на то, что бог не только ограждает злодеев от всяких бедствий (ср. 12:6; 21:30), не только равнодушно наблюдает их преступные дела (24:12), но даже сам является их сообщником и помощником (9:24). Ср. в ЦСл, (вслед за Септ.): "Совету же нечестивых внял еси".

6[а]–7. Иов обвиняет бога в том, что тот поступает, как земной тиран, который, желая погубить невинного человека, приписывает ему вымышленное преступление.

7[а]. *"...от руки твоей спасителя нет"* – так и в Септ. Некоторые критики (Беер в ВН) предлагают эмендацию: "и нет в руке моей неправды", – что требует сравнительно небольшого исправления текста (בְּיָדִי מָעַל вм. מִיָּדְךָ מַצִּיל) и дает параллелизм к первому полустишию.

8[а]–9. Ср.: Быт. 3:19 (о сотворении Адама).

8[б]. В МТ досл.: "...и сотворил меня совместно кругом" (в СП: "...всего меня кругом"). Но, судя по Септ. и Сир., здесь текст испорчен, и в оригинале вм. "совместно" (יַחַד) должно было стоять "после" (אַחַר; в Септ. *μετὰ ταυτα* – "после этого"), а вм. "кругом" (סָבִיב) – "ты одумался", досл.: "обернулся" (סַבּוֹתָ). Ср. в Септ.: *μεταβαλών*.

9[а]. *"...из глины..."* Принято исправление: בַּחֹמֶר вм. стоящего в МТ כַּחֹמֶר – "как глину" (ср. в Септ).

10[а]. Смелый образ: бог, участвующий в зачатии младенца! *"...сыр..."* – hap. leg., переведено по смыслу.

12[а]. *"...хранило дух мой".* Предложена эмендация: "вложило (в меня) дух мой", – что предполагает незначительное исправление текста (שָׂמָה вм. שָׁמְרָה). Ср.: Ис. 63:11.

13[а]. *"...что это было в помышлении твоем..."* В МТ досл.: "...что это было у тебя".

15[а]. В МТ досл.: "...гляди на унижения мои". Но многие критики считают в этом месте текст испорченным. Небольшое исправление (וּרְוֵי עָנְיִי вм. וּרְאֵה עָנְיִי) дает: "и напившийся унижений моих" – параллелизм к "насытившейся позором" (ср. в ВН).

16ª. *"...подниму..."* В МТ: "поднимает" или "поднимается", но лучше (следуя Сир.) "подниму" (וְאֶגְאֶה вм. וְיִגְאֶה).

17ª. Снова образ из судебной практики: бог, чтобы оклеветать Иова, выводит против него дополнительных лжесвидетелей.

17б. *"...все новые войска..."* – досл.: "смены и войско".

20ª. *"...дней моей жизни! Отступись..."* В МТ досл.: "дней, перестанет, отступиться" – видимо, описка. Q: "перестань, отступись" (וַחֲדַל וְשִׁית вм. יֶחְדָּל יָשִׁית). Представляется лучшим другое исправление (вслед за Септ., Сир.): יְמֵי חֶלְדִּי שְׁעֵה вм. יֶחְדָּל יָשִׁית – что дает предлагаемый перевод (ср. у Г. Форера).

21ª–22. Кажется, что это описание Шеола навеяно вавилонскими мотивами. В эпосе о Гильгамеше царство мертвых рисуется очень похоже на Шеол: умерший попадает

"В дом мрака – жилище Иркаллы,
В дом, откуда вошедший никогда не выходит
Путем, по которому не выйти обратно,
В дом, где живущие лишаются света,
Где их пища – прах, и еда – глина,
Где не видят света, во тьме обитают".
(Перевод И.М. Дьяконова.)

22ª. *"...нет света..."* В МТ: "нет порядков" – исправление по Септ. (φέγγος – "свет", "сияние"), что предполагает в евр. тексте צָהֳרַיִם (=סהרים) вм. סְדָרִים (ср. в ВН).

22б. *"...свет, как тьма"* – досл.: "светит, как тьма", т.е. в стране мертвых даже свет темен.

Глава 11

2ª. *"...многословный..."* – исправив, следуя Септ., Сир., Тарг., Вульг., הֲרֹב ("множество слов") на הֲרֹב.

4ª. Интересно, что Цофар называет аргументацию Иова именно "учением" (לֶקַח), т.е. рассматривает ее как определенную систему идей.

4б. Иов утверждал как раз обратное: что бог никогда не признает его чистым. Может быть, "в глазах твоих" (т.е. бога) употреблено в смысле "перед тобою"? Или первоначально было: "чист ты в глазах твоих" (הָיִיתָ вм. הָיִיתִי – различие в одной букве), – и оба местоимения относились к Иову? Септ. дает в этом месте: "Я чист делами и непорочен перед ним" (ἐναντίον αὐτοῦ).

6ª. *"...ради тебя еще предал забвению бог часть из твоих грехов".* Место темное, по-видимому, текст испорчен. Из множества попыток эмендации заслуживает внимания предложенное несколькими критиками (Эрлих, Дорм, Штир и др.) чтение: "И знай, что бог спросит с тебя за твои грехи", – что предполагает изменение одной буквы и перегруппировку других (יִשְׁאָלְךָ вм. יַשֶּׁה לְךָ).

10ª. Стих темного смысла.

11ª. *"...а они не замечают".* Перевод спорный. В МТ досл.: "Он видит беззаконие и не замечает" (или "не обращает внимания"), – что в данном месте лишено смысла. Предложенные исправления: 1) "...и замечает его" (Хельшер), т.е. писец допустил обычную ошибку: смешал два по-еврейски одинаково произносимых слова (לֹא – "не" и לוֹ – "его"); 2) принятое

в предлагаемом переводе: читать вм. "не замечает" – "не замечают" (различие в одной букве: יִתְבּוֹנָנוּ вм. יִתְבּוֹנָן). Ср. у Эрлиха.

12[a]. Тоже темный стих, толкуемый по-разному (см. примечание к этому месту у Э. Киссэйна). Может быть, тоже поговорка (М. Ястров)? Досл.: "И осленок дикий осел человек родится" (וְעַיִר פֶּרֶא אָדָם יִוָּלֵד). Так как сочетание פֶּרֶא אָדָם ("дикий осел – человек") является идиомой, обозначающей "дикий (грубый) человек", то "осленок осла – человека" может быть переведено как "сын дикаря" – параллелизм к "пустому человеку" в первом полустишии. Для "перероди́тся" предложена эмендация: вм. יִוָּלֵד – יִלָּמֵד ("научится"). Смысл таков: Иов может и должен пересмотреть свое "учение".

13[a]. *"...к нему..."* – т.е. к богу.

19[a]. *"...искать твоей милости".* – досл.: "ласкать твое лицо" (ср.: Пс.: 45:13).

Глава 12

2[a]. В МТ досл.: "Поистине, вы – народ". Септ. и Вульг. дают: "...только вы" (в Септ.: *μόνοι*; в Вульг.: soli), – что заставляет предположить в оригинале соответствующее евр. слово לְבַד ("только"). Но, может быть, оно, в свою очередь,– испорченное לְבַב ("сердце", "ум"). Тогда имеем: "Поистине вы умные люди" – параллелизм ко второму полустишию. Стих проникнут горькой иронией!

3[a]. *"...есть разум..."* В МТ: "есть сердце". См. комментарий к ст. 8:10.

5[a]. Очень неясный и трудный для перевода стих. В МТ досл.: "факел (?) презрение, по мнению беззаботного, уготовленный тем, чья шатается нога". (Ср. в СП: "...так презрен по мысли сидящего в покое факел, приготовленный для спотыкающихся ногами"). Однако לַפִּיד может означать не только "факел", но и "к беде" (на что указал еще еврейский экзегет XII в. Ибн-Эзра).

6[a]. Так у Павского. Смысл стиха неясен. Досл.: "...которым (или "для тех, кто") приносит бог (или "бога") в руке своей". Возможный вариант в СП: "...которые как бы бога носят в руке своей". По мнению некоторых экзегетов, здесь подразумеваются те, "кто считает богом свой меч, свою силу" (*Голубев М.А., Хвольсон Д.А.* Книга Иова // Христианское чтение. 1969).

7[a] и след. Относительно аутентичности ряда стихов гл. 12 критики расходятся во мнениях. Большинство склоняются к мысли, что во всяком случае часть стихов была вставлена позже. Так, например, Хельшер считает позднейшим дополнением ст. 7–10, а Форер – даже всю остальную часть главы до конца (ст. 7–25). ≪Этот отрывок несомненно является позднейшей вставкой в речь Иова. Он совершенно не связан со словами Иова... О позднейшем характере вставки свидетельствует также появление в 9-м стихе имени бога "Яхве"≫ (*Fohrer G.* Das Buch Hiob).

8[a]. *"...с пресмыкающимися..."* Перевод предположительный. В МТ – "с землей". Ряд критиков видят здесь испорченный текст. Изменение

одной буквы (שֶׁרֶץ вм. אֶרֶץ) дает с "пресмыкающимися", что лучше подходит к контексту (выше идет речь о птицах, ниже – о рыбах).

9[а]. *"...рука Яхве..."* Только в двух местах в диалоге встречается это имя собственное иудейского бога – здесь и в 28:28. Многие манускрипты дают в ст. 9 вместо "Яхве" – "элоах" бог. (ср. в ВН). Предположена порча текста: יד יהוָה ("рука Яхве") вм. первоначального ידיהו ("его рук"). Может быть, этот стих вообще не на месте и относится к одной из "речей Яхве" (Торчинер)?

11[а]–12. Высказанно предположение (см.: ВН), что в МТ последнее слово ст. 11 לוֹ следует считать опиской – вм. לֹא ("не"), и оно должно быть отнесено к началу ст. 12. Тогда получим: "Не в старцах премудрость и не у долголетних разум". Так переводит Форер; ср. в ВН.

16[а]. Смелая мысль (впрочем не неожиданная для Иова), что во всех человеческих заблуждениях, злодеяниях, грехах виновен сам же бог, ибо все, что совершает человек и что с ним происходит, – с ведома и по воле бога.

17[а]. *"...вводит в безрассудство..."* В МТ стоит מוֹלִיךְ שׁוֹלָל, которое может иметь также смысл: "заставлять ходить босым" (ср. ст. 19).

18[а]. *"...Узы..."* – читая (по Септ., Вульг) с иной, чем в МТ, огласовкой: מוֹסֵר вм. неуместного здесь מוּסַר ("назидание", "упрек").

18[б]. *"...Перевязью..."* אֵזוֹר – вообще "пояс", "набедренная повязка", но в данном контексте, по-видимому, знак царского достоинства. Узы же (см. первое полустишие) – символ плена, рабства. Некоторые критики видят в ст. 17, 18 и 24 намеки на события плена Иудеи (или Израиля?).

19[а]. *"...владык..."* В МТ: אֵיתָנִים – слово неясного смысла (в Септ.: *δυνάσται*, в Вульг.: optimates).

22[а]. Темный смысл. Может быть, имеются в виду тайны, которые бог открывает своим избранным? Стих кажется не на месте.

Глава 13

3[а]. Здесь, как и в других местах этой главы, тоже использовано выражение из судебной терминологии.

4[а]. *"...ложные лекари..."* В евр. тексте טֹפְלֵי שֶׁקֶר – "намазыватели лжи". Глагол טפל означает "замазывать", "покрывать слоем чего-нибудь", а также "накладывать пластырь". Отсюда значение – "ложный лекарь", что дает параллелизм к слову "врачи" во втором полустишии. Ср. в СП: "сплетчики лжи".

10[а]. Смысл неясен. По мнению Эрлиха и ряда других критиков, текст безнадежно испорчен.

12[а]. *"...подобие пепла..."* – досл.: "притчи из пепла". Смысл стиха: слова ваши – легковесны и неосновательны, как пепел и глина.

14[а]. В МТ: "Для чего понесу в зубах моих мое". Но по мнению ряда критиков, в начале этого стиха ошибочно повторен конец предыдущего (Форер, напротив, считает, что начало этого стиха должно быть отнесено к предыдущему, что дает идиоматическое выражение: מָה עַל־מָה – "что бы ни"). Без слов "для чего" стих, по-видимому, представляет собой поговор-

ку со смыслом отчаянной готовности пойти навстречу смертельной опасности (ср.: Суд. 12:3; 1 Цар. 19:5; 28:21; Пс. 119:109).

15[а]. Традиционный перевод этого места (ср. в СП): "Вот он убивает меня, но я буду на него надеяться". Однако в МТ вм. "на него" (לוֹ) стоит "не" (לֹא). СП основан на Септ., Вульг. и Q, т.е. рекомендации масоретов читать не так, как написано (Ket.). Правильный перевод данного полустишия должен быть, очевидно, именно по Ket.: "Вот он убивает меня, не буду надеяться" – или, так как глагол имеет основное значение "ждать": "Вот он убивает меня, я не буду ждать" (ср. у Павского: "Пусть он убьет меня, мне ожидать нечего"). Понятно, что рекомендация еврейских богословов основывалась на стремлении во что бы то ни стало как-то смягчить богоборческий характер слов Иова, хотя в таком искаженном виде они противоречат всему ходу его рассуждений. Имеются и другие попытки эмендации. Эрлих, исправив אֲיַחֵל на אָחִיל, предлагает читать: "Вот он убивает меня, но я не трепещу". Форер, сохранив чтение Q (לוֹ), переводит אֲיַחֵל не как "надеюсь", а как "жду": "Вот он (может) убить меня, я (уже) жду его".

16[а]. Некоторые исследователи считают ст. 16 глоссой, сделанной опять-таки с целью смягчить остроту высказываний Иова. "Эти слова не мог произнести Иов в его тогдашнем настроении, и он не произнес их"? (*Jastrow M.* The Book of Job).

16[б]. *"И то..."* В МТ ошибочно: "и он". Исправлено по Септ. (*τοῦτο*): היא вм. הוא.

19[а]. Смысл стиха: пусть кто-нибудь докажет, что я неправ, только тогда я замолчу и приму без жалоб смерть.

24[а]. *"...лицо скрываешь..."* На Древнем Востоке скрывать лицо было признаком недовольства.

26[а]. *"...записываешь на меня горести..."* Здесь отражено представление о том, что судьба каждого человека и решения бога записываются в особую книгу (свиток). Ср.: Зах. 5:2.

26[б]. *"...грехи...юности".* Речь идет о том, что человек по молодости лет не должен бы еще отвечать за свои поступки.

27[а]. *"Ставишь в колоду ноги мои..."* Зажать ноги в колоды – род пытки.

27[б]. Досл.: "на корнях моих ног оставляешь отпечатки" (вмятины от колод?).

28[а]. Смысл стиха неясен, перевод условный. Большинство критиков, не видя никакой возможности установить логическую связь между этим стихом и контекстом, высказывают мнение, что стих стоит не на своем месте, однако расходятся в указании его первоначального положения. Биккель и Беер, например, помещают его после ст. 14:3; Дорм – после ст. 14:2; Киссэйн – после ст. 14:6. Другие переводчики предлагают чтение: "А я, как гнилое, распадаюсь", – что требует, однако, значительного исправления текста. В некоторых переводах дается (вслед за Септ.: *ασκω*) вм. "гнилое" – "бурдюк", "мех для вина" (ср. в Лет.). Может быть, "он" относится к слову "листок" из ст. 13:25?

2[а] *"...срезан..."* от מוּל ("обрезать", "срезать"). Другой вариант перевода: "вянет" (от מלל).

3[а]. *"...обращаешь очи..."*– досл.: "открываешь".

3[б]. *"...ведешь его..."* В МТ: "меня". Однако Септ., Сир., Вульг. дают: "его" (в евр. тексте разница в одной букве אֹתוֹ вм. אֹתִי), т.е. имеется в виду человек вообще, что гораздо лучше согласуется с контекстом и принято многими переводчиками (ср. в ВН)

4[а]. В МТ досл.: "Кто даст чистое от нечистого". Некоторые критики считают стих позднейшим добавлением, так как он отсутствует в ряде манускриптов и "явно перебивает ход мысли в соседних стихах" (*Hölscher G.* Das Buch Hiob. 2 Aufl. Tübingen, 1952). Однако с этим мнением нельзя согласиться: в контексте есть определенная последовательность мысли (человек по природе своей несовершенен – "краток днями", наделен пороками и т.д.). Другие критики считают текст стиха испорченным и предлагают различные исправления: 1) "О, если бы чистый мог произойти от нечистого" (Грей, Пик); 2) "О если бы чистый (умирал) не так, как нечистый" (Киссэйн); 3) "Чистый умирает так же, как нечистый" (Торчинер). Септ. дает: "Ибо, кто будет чист от скверны?"

10[а]. *"...и где он".* По Септ., Сир. и некоторым манускриптам: "и нет его". Разница в евр. тексте всего в одной букве: וְאֵינֶן вм. וְאַיּוֹ.

12[а]. Глагол в первой строке стоит в ед. числе, во второй и третьей – во мн. числе. Очевидная описка.

13[а]–17. Иов высказывает фантастическую мечту: если бы бог на время своего гнева укрыл его в Шеоле – царстве мертвых, но с тем чтобы позже, когда пройдет ярость, вывести его оттуда в мир живых. Однако Иов тут же спохватывается: это невозможно, умершие не оживают – и все же продолжает мечтать.

14[а]. Здесь не вопрос, а выражение безнадежности. В Септ. сознательно искажен смысл: "Ибо если человек умрет – и он жив будет" – в соответствии со сложившимся в позднем (II в. до н. э.) иудаизме учении о воскресении мертвых. Из ст. 14 никак нельзя сделать вывода о том, что Иов (или автор книги) верили в загробную жизнь. Некоторые критики думают, что эта строка стоит не на своем месте. Дорм, например, считает, что ее первоначальное место было после ст. 19.

14[б]. *"Как воин на службе..."* В МТ досл.: "все дни моей воинской службы". Здесь имеется в виду определенный богом срок пребывания в Шеоле.

15[а]. *"...позвал..."* – после того, как пройдет твой гнев.

15[б]. *"...возлюбил бы..."* В МТ досл.: "возлежал бы".

15[в]. *"...дело рук своих".* Эту мысль Иов уже высказывал (ср.: 10:8 и след.): творцу не следовало бы гневаться на свое творение, так как это противоречит всякой справедливости.

16[а]. Смысл стиха совершенно ясен: тогда бы ты, бог, правильно оценил мою непорочность.

20[а]. Смысл не вполне ясен, можно предположить порчу текста. Предложены такие эмендации: 1) "изменяешь лицо свое", т.е. разгневаешься;

2) "...и от лица своего ты не отсылаешь", – что предполагает, однако, более значительное изменение текста. Но, может быть, это место следует понимать просто в том смысле, что лицо человека перед смертью меняется?

22[а]. Плоть у мертвого? Скорее всего, образное выражение: мертвому уже нет дела до того, что он оставил на земле.

Глава 15

2[а]. *"...знанием пустым..."* – досл.: "знанием ветреным".

2[б]. *"...восточным ветром"* – намек на бурный и страстный характер речей Иова (о вредоносном восточном ветре Сирокко см.: Иез. 17:10).

4[а]. *"...страх..."* В МТ соответствующее слово (יִרְאָה) употребляется именно в значении "богобоязненность, "страх перед богом" (ср. у Павского).

11[а]. *"...утешений бога..."* В МТ и СП: "утешения бога". Однако в Септ. последнего слова нет, и его появление делает весь стих непонятным. Когда и чем бог утешал Иова? Очевидно, мы встречаемся здесь с позднейшим добавлением, а Элифаз имел в виду утешения, которые Иов слышал или мог услышать от своих друзей (ср. у Гучмы).

12[а]. *"...надменны..."* В МТ досл.: "вращаются" или "мигают". Но, может быть, следует читать (вслед за Септ. и одним манускриптом) יְרוּמוּן вм. стоящего в МТ יִרְזְמוּן, что дает смысл: "гордо" подняты", "надменны" (ср.: Прит. 6:17; 30:13).

18[а]. В МТ: "...и они не утаили от своих отцов" – очевидная ошибка. Принятое почти во всех переводах очень небольшое исправление (אֲבוֹתָם вм. מֵאֲבוֹתָם) дает: "и утаили отцы их", – подтверждаемое и Септ. В СП произвольно добавлено слово: "и не скрыли (слышанного) от отцов своих".

19[а]. Место темное. Может быть, его следует понимать так: Элифаз, чтобы придать еще больший авторитет "мудрости отцов", выводит ее из глубокой древности, из времен, когда еще не было смешения народа с чужеземцами и народная мудрость не замутилась под иноземным влиянием. Будде видит в этом свидетельство позднего (IV в. до н. э.) происхождения книги: древность противопоставляется современному положению вещей, когда в стране множество чужестранцев, навязывающих свою ложную мудрость. Гучма полагает, что этот стих не на своем месте – он должен стоять после ст. 28. Ястров, Хельшер и ряд других критиков считают ст. 19 глоссой.

20[а]. *"...ограничено..."* Так и в Септ.; ср. у Эрлиха.

22[а]. В СП: "...видит перед собой меч". Незначительное изменение текста (וְצָפוּן вм. וְצָפוּ) дает более удовлетворительное и подкрепляемое Септ. чтение: "предназначен для меча" (ср. 15:21).

23[а]. В МТ досл.: "...скитается за хлебом где" (ср. в СП: "скитается он за куском хлеба повсюду"), но Септ. предлагает более подходящее: "обречен он в пищу коршунам", – и этот смысл можно получить только изменением пунктуации в одном слове (אַיָּה вм. אַיֵּה). Следует считать, что так и было в первоначальном тексте. Так переводят Беер, Хельшер, Форер и др.).

23[б]. Темное место. Возможно, текст испорчен. В МТ досл.: "знает,

что готов в руке его". Предложены различные эмендации, например: "знает, что уготовано (ему) бедствие его" (если изменить בְּיָדוֹ на פִּידוֹ или на אֵידוֹ ; ср. в ВН).

26[а]–28. Рисуется образ надменного, разжиревшего на беззакониях человека, который расширяет свои владения, пользуясь несчастьем других. Трудное для перевода место.

26[б]. Досл.: "...за толстыми выпуклостями своих щитов".

28[а]. Смысл стиха неясен.

29[а]. *"...владение..."* Перевод условный. В СП: "приобретение". Соответствующее слово в МТ (מִנְלָם) – hap. leg., и его не удалось удовлетворительным образом объяснить. По ВН, в этом месте текст испорчен. Септ. дает: "не бросит на землю тени своей" (σκίαν), – что, однако, предполагает в первоначальном евр. тексте слово צִלּוֹ, графически далекое от מִנְלָם. Ср. в ЦСл.: "не имать положити на землю сѣни".

30[а]. *"...отпрыски...цвет..."* Имеется в виду, что наказание божье постигнет также потомков беззаконного. В МТ: "будет увлечен ветром рта его". Септ. дает вм. "рта его" более подходящее в плане параллелизма "цвет его" (αὐτου το ἄνθος), что предполагает в первоначальном евр. тексте פִּרְיוֹ вм. פִּיו. Другая предложенная эмендация – פִּרְחוֹ ("плоды его").

31[а]. Стих явно не на месте. Он прерывает сравнение беззаконника с деревом, которое продолжается в ст. 32. Многие критики (Будде, Беер, Дум, Эрлих, Ястров, Хельшер, Форер и др.) считают этот стих позднейшей вставкой, сделанной рукой благочестивого комментатора.

32[а]. Перевод условный. В МТ досл.: "Не в день его исполнится она" (?). Предложено (вслед за Септ., Сир.) читать вм. תִּמָּלֵא ("исполнится") – תִּמַּל ("увянет"). Ср. 14:2.

34[а]. *"...дом..."* Соответствующее слово в МТ עֲדַת (от עֵדָה) имеет значение "община" как совокупность близких людей. Здесь речь, очевидно, идет о семейной общине или роде нечестивца. Ср. у Павского: "скопище".

35[а]. В МТ: "...их утроба". Изменение одной буквы дает более соответствующее контексту: "его утроба" (בִּטְנוֹ вм. בִּטְנָם).

Глава 16

3[а]. *"...пустым словам"* – досл.: "ветреным словам".

4[а]. Возможен и другой смысл: "Разве я говорил бы так, как вы, если бы был на вашем месте?" Но в словах Иова ясно чувствуется оттенок сарказма. "...Если бы вы были на моем месте..." – досл.: "если бы ваша душа была на месте моей".

4[б]. *"...говорил бы красивые слова..."* В МТ стоит глагол אַחְבִּירָה (hap. leg.) со смыслом: "искусно, красиво делать что-нибудь". (Ср. в GB.)

4[в]. *"...качал бы... головой".* Здесь имеется в виду жест насмешки и злорадства.

5[а]. В МТ досл.: "...колебания губ моих сдерживались бы". Но, судя по Септ. ("не пожалею двигать"), в первоначальном тексте было отрицание: "не сдерживалось бы".

7[а]–8. Стихи сомнительны в отношении сохранности текста. Предложен ряд эмендаций.

7[б]. *"...всех моих близких..."* В МТ: עֲדָתִי (от עֵדָה). См. комментарий к 15:34.

8[а]. Очевидно, имеется в виду, что изможденное болезнью и горем тело и лицо Иова – яркое свидетельство божьего гнева против него.

9[а]. *"...гнев его"* – т.е. бога.

9[б]. *"...он скрежещет...зубами своими..."* Опять-таки имеется в виду бог. В СП слово "своими" дается со строчной: богу не пристало скрежетать зубами.

10[а]. Если в ст. 7–9 имеется в виду бог, который враждует с Иовом, то в ст. 10 – земные враги.

12[а]. *"...избил..."* – точнее, "разбил на куски", "раздробил".

13[а]. *"...стрелы его..."* Другой возможный перевод: "стрелки его", но ср. 16:12.

15[а]. В МТ досл.: "...в прах сложил рог свой" – идиома, имеющая значение "признать себя униженным". Наоборот, "возвысить рог свой" – "торжествовать", "возгордиться".

18[а]. Невинно пролитая кровь вопиет о мщении (ср.: Быт. 4: 10–11), пусть этот вопль не будет заглушен.

19[а]–21. По поводу этих стихов также было сломано много копий. Традиционный перевод данного места представлен в СП: "19. И ныне, вот, на небесах Свидетель мой и Заступник мой в вышних. 20. Многоречивые друзья мои, к Богу слезит око мое. 21. О, если бы человек мог иметь состязание с Богом, как сын человеческий с ближним своим". Здесь в ст. 20 Иов как будто выражает твердую веру в существование небесного свидетеля его невинности, свидетеля, который на его стороне, "заступника" (в СП это подчеркнуто тем, что слова "Свидетель" и "Заступник" написаны с прописной буквы, что традиционно относится к богу). Но в такой интерпретации данное место находится в вопиющем противоречии со всем ходом мыслей Иова – везде, и до и после приведенных стихов, Иов убежден, что бог против него, что в "судебном деле", которое он ведет против бога, бог является его противником, а не свидетелем защиты (в Септ. в ст. 19 употреблено слово *συνίστορ*, означающее именно "свидетель со стороны защиты"). Отсюда некоторые критики сделали вывод, что ст. 19 является позднейшей вставкой: "Благочестивый комментатор, пожелавший дать ортодоксальный поворот отчаянию Иова, воспользовался возможностью выразить собственную свою веру в бога" (*Jastrow M.* The Book of Job. P. 128). Однако ст. 19 допускает и иную интерпретацию, непосредственно связанную с толкованием ст. 20 и 21.

19[б]. *"...свидетель..."* В МТ в первом полустишии стоит עֵד – "свидетель". Но параллельное слово во втором полустишии שָׂהֵד нет оснований перевести как "заступник". В действительности это арамейский эквивалент еврейскому עֵד, т.е. также означает "свидетель". Так, например, в Книге Бытия (31:47) арамей Лаван и еврей Иаков каждый на своем языке называет "холм свидетельства": Иаков – גַּלְעֵד, Лаван – יְגַר שָׂהֲדוּתָה; עֵד и שָׂהֵד даны как синонимы. Употребление для целей параллелизма арамейских синонимов соответствующих еврейских слов встречается еще в нескольких местах Книги Иова (ср., например: 39:5 и 40:18.)

20[а]. Этот стих в МТ начинается двумя словами: מְלִיצַי и רֵעָי, которые и составляет все первое полустишие. В масоретской огласовке первое

слово может означать: ”переводчики”, ”толкователи”, ”посредники” (ср.: 33:23) или ”насмешники” (ср.: Пс. 119:51). Павский передал его как ”ругатели”. Второе слово в масоретской огласовке традиционно переводится как ”друзья мои”. Это обращение к друзьям в данном контексте кажется довольно неуместным. Вдобавок в стихе нарушен параллелизм. Но еще существеннее, что в Септ. в этом месте нет ничего даже приблизительно похожего на приведенные два слова. Вместо этого мы читаем в ст. 20: ”Да приидет молитва моя ко Господу, перед ним да плачет око мое” (перевод Юнгерова). Следуя Септ., так же дает Цсл. Второе полустишие, несомненно, соответствует МТ, отчего же могло произойти расхождение в первом?

По приведенному месту предложены многочисленные эмендации. В предлагаемом нами переводе использована эмендация, принятая крупнейшим французским библеистом П. Дормом и некоторыми другими критиками и опирающаяся в основном на Септ. По мнению Дорма, в первоначальном тексте вм. מְלִיצַי стояло מָצָה. Позже в него по ошибке писца попала буква ל, стоявшая до этого в начале ст. 21. Одно из значений глагола מצה – ”достигнуть”, ”дойти до” (ср., например, во втором полустишии 11:7; в первом глагол дан в своем основном значении – ”найти”). Далее, слово רֵעַי (”друзья мои”) при другой огласовке (רֵעִי) может иметь также значение ”мой крик”, ”мой вопль” (ср.: Мих. 4:9). Слова ”к богу”, которыми начинается второе полустишие, Дорм относит к первому, что дает перевод: ”дошел вопль мой до бога” (ср. в Септ.). Во втором полустишии Дорм восстанавливает לְפָנָיו (”перед ним”), сохранившееся в Септ. (ἔναντι δὲ αὐτοῦ). В целом: ”око мое проливает перед ним слезы”. Таким образом, по Дорму, под ”свидетелем” в небе, может быть, следует понимать не бога, а персонифицированный ”вопль” (ср. у Киссэйна). Иов хотел бы, чтобы его вопль, крик возмущения невинно страдающего человека, не заглох в земле, но унесся в небо и там свидетельствовал перед богом в его защиту, ”препирался за него”, – такая же несбыточная мечта, как и о том, чтобы бог на время своего гнева укрыл Иова в Шеоле (14:13 и след.). Можно, однако, думать, что в первоначальном тексте стояло не מָצָה, как считает Дорм, а более соответствующее смыслу Септ. יִמְצָא (”пусть бы дошел” или ”о, если бы дошел”), что и дано в предлагаемом переводе.

21ª. *”Как сын...”* Исправлено стоящее в МТ וּבֶן (”и сын”) на כְּבֶן (ср. в СП).

Глава 17

1ª. *”Дыхание мое...”* Возможный вариант перевода: ”дух мой”.

1б. *”...могилы...”* В поэтической речи форма мн. числа заменяет форму ед., усиливая значения слова. Но, может быть, имеются в виду могилы детей Иова? (ср. у Штира).

3ª. Ср.: Плач. 3:58.

5ª. Перевод условный. Стих очень темен по смыслу и не получил вполне убедительной интерпретации. Досл.: ”О разделе сообщает друзьям – а глаза сыновей тают”, – что звучит как поговорка. Может быть, у Иова и здесь сарказм: его друзья-оппоненты предлагают поделиться с ним тем, чего им самим не хватает, – мудростью. Или Иов возмущен тем, что бог создает благополучие людям, менее преданным ему, чем Иов?

6[а]. *"...он выставил меня притчей...."* "Он" – т.е. бог (в Септ.: "ты"). На месте "притчей" в МТ стоит לִמְשֹׁל. Огласованное таким образом, это слово может означать "править", что дает перевод: "Он поставил меня править народами" – тоже возможный вариант. Однако во всех версиях принято другое чтение (с иной, чем в МТ, огласовкой): לְמָשָׁל – "притчей". Это чтение предпочли почти все современные переводчики (ср. в СП).

6[б]. *"...отвращением..."* В МТ стоит "тофет" – слово, которое первоначально было названием местности в долине Ге-гинном, где приносили в жертву богу Молоху детей (ср.: 4 Цар. 23:10), отсюда оно стало синонимом слов "преисподняя", "геенна", а также "отвращение", "ужас".

9[а]. Многие критики считают этот стих очевидным добавлением благочестивого комментатора, может быть, взятым из речи кого-нибудь из друзей и вставленым в речь Иова. Дум рассматривает его как часть слов Билдада. По мнению Форера, все три стиха 8–10 не подходят к речи Иова, но нет и признаков их принадлежности кому-либо из друзей. Видимо, данные стихи добавил какой-то ортодокс позже, от себя. Однако, на наш взгляд, эти слова мог произнести и Иов, имея в виду, что он, невинный, будет твердо стоять на своем.

10[а]. Досл.: "Хотя бы вы все вернулись и пришли".

12[а]. *"...они..."* – т.е. друзья. Может быть, Иов иронизирует по поводу слов Цофара, нарисовавшего яркую перспективу счастья раскаявшегося грешника, жизнь которого будет "светлее, чем полдень" (11:17)? Смысл стиха: друзья извращают правду, внушают несбыточные надежды.

13[а]. *"Хотя бы я и надеялся..."* – т.е. мне нечего надеяться.

15[а]. В то время как в МТ дважды повторяется слово "надежда"; Септ. дает во втором полустишии "благополучие мое" (*τὰ ἀγαθά μου*). Это может означать, что в оригинальном тексте во втором полустишии стояло какое-то другое слово, возможно, "благополучие" (טוֹבָתִי вм. תִּקְוָתִי).

16[а]. *"...сойдет..."* В МТ – форма мн. числа: "сойдут". Возможно, описка?

16[б]. *"...со мною в Шеол..."* В МТ: "в затворы Шеола". Изменено по Септ., что предполагает небольшое исправление текста: вм. בַּדֵּי – הַעִמָּדִי (Дум, Беер) или הֲבְּיָדִי (Дорм), что означает "рядом со мной" и является параллелью к "совместно" в следующем полустишии.

Глава 18

2[а]. *"...положите..."* В МТ глагол стоит во мн. числе, в Септ. – в ед., что более вероятно для первоначального текста, так как все друзья начинали с обращения к Иову.

2[б]. *"...конец..."* В МТ: קִנְצֵי – hap. leg., смысл которого не вполне ясен. Небольшое исправление дает ожидаемое по смыслу קִצֵּי (от קֵץ – "конца"). Ср. в СП.

3[а]. Перевод условный. Текст, может быть, испорчен. *"...вести себя..."* – в МТ досл.: "считать себя". *"...выглядеть глупыми..."* – перевод по смыслу; в МТ стоит слово, значение которого не вполне ясно (נִטְמִינוּ). Штир предполагает, что это производное от טמם ("отуплять", "оглуплять"). *"...твоих глазах"*. В МТ: "в ваших глазах" – смысл?

4[а]. В Септ.: "...и сдвинется гора с основания своего".

5ª. Ср.: Прит. 24:20. "*...пламя...*" В МТ – hap. leg. (שְׁבִיב).

13ª. В МТ: "съест члены кожи его" – смысл неясен. В нашем переводе принята эмендация, предложенная Беером и Будде: בִּדְוַי ("болезнью") вм. בַּדֵּי ("члены").

13б. "*...Первенец Смерти*" – образное название страшной болезни – проказы.

14ª. "*...Царю Ужасов*". Имеется в виду, по-видимому, смерть.

15ª. Стих темный, возможно, текст испорчен (ср. в ВН). Предложены различные эмендации и толкования. "Будет жить..." – исправив одну букву (יִשְׁכּוֹן вм. תִּשְׁכּוֹן); в МТ глагол стоит во втором лице: "будешь жить" – очевидно, описка. "...чужой..." – досл.: "не его", – что может быть истолковано также как "нищий" (= "нет у него"). В некоторых переводах принята эмендация לִילִית вм. מִבְּלִי לוֹ, что дает: "В шатре его будет жить Лилит..." (Лилит – злой дух в образе женщины, ночной призрак). Ср. у Беера, Гучмы, Хельшера).

15б. "*...засыпан серой*". Быть засыпанным серой – символ запустения и признак божьего гнева, божьей кары (ср.: Быт. 19:24; Втор. 29:23).

20ª. "О...дне его..." В Септ.: "о нем", – что предполагает в евр. тексте разницу в одной букве (עָלֵימוֹ вм. עַל יוֹמוֹ).

20б. "*...жители Запада...жители Востока...*" В МТ досл.: "последующие" и "предыдущие", – что может означать также "западные" и "восточные". Возможный вариант перевода дается в СП: "...ужаснутся потомки, и современники будут объяты трепетом".

21ª. Интерпретация Эрлиха. В МТ досл.: "Вот каковы жилища беззаконного, и вот место не знающего бога".

Глава 19

3ª. "*...десять...*" – т.е. много. В Библии это число фигурирует нередко в качестве "круглого", так же как "семь", "пять" и "три" (ср. Быт. 31:7; Чис. 14:22; 16:1,8).

3б. "*....поносить...*" Перевод по смыслу, в МТ – hap. leg.

4ª. Так переводят большинство переводчиков и критиков (Дорм, Петерс и др.). Так же дается в СП. Однако смысл стиха остается не вполне ясным. Что хотел сказать Иов? То, что он признает, что действительно грешил (а точнее, погрешил, потому что שגה означает, собственно, "совершить погрешность, проступок, ошибку"), но это касается только его самого? По-видимому, смысл стиха иной. Иов отнюдь не признает себя грешником. Наоборот, он тут же требует от своих неверных, подозревающих его в беззакониях друзей: если бы он в действительности согрешил, то это невозможно было бы скрыть, они и другие люди знали бы об этом, так пусть же они предъявляют ему доказательства его нечестия.

6ª. "*...неправосудно...*" В МТ употреблен глагол עות, имеющий смысл "искривлять", "извращать", "совершить беззаконие по отношению к кому-нибудь" (ср.: 8:3). Билдад задает риторический вопрос: "Разве может бог извратить (יְעַוֵּת) суд?" – Иов, указывая на себя самого, отвечает: "Может!".

11ª. *"разжег..."* следуя Сир. и Вульг., что предполагает изменение огласовки: וַיִּחַר вм. וַיִּחַר ("воспылал").

13ª. *"...Братья...удалились..."* – следуя ряду версий. В МТ: "Он удалился" – т.е. различие в одной букве (הִרְחִיקוּ вм. הִרְחִיק). Ср. у Форера.

17ª. *"...сыновей утробы моей".* Здесь имеются в виду, очевидно, не сыновья Иова, которые умерли, а братья (ср. у Павского: "единоутробные"; ср. также в 3:10, где "двери утробы моей" означало утробу матери Иова). Или, может быть, речь идет о родичах, поскольку арабск. "батн", соответствующее евр. "бэтэн" ("утроба"), означает одновременно "род", и, следовательно, выражение "сыны утробы" может иметь смысл "родичи".

18ª. Ср. в 29:8 в дни благополучия Иова молодые люди при виде его вставали.

20ª. *"К коже...и плоти...прилипли кости..."* – по-видимому, от худобы (ср.: Плач. 4:8). Слова "к плоти моей" кажутся излишними, но ср.: Пс. 102:6.

20ᵇ. Смысл неясен. Может быть: "только десна осталась у меня"? В Септ.: "В коже моей сгнила плоть моя, и кости мои остались только в зубах моих" (у больных проказой гниют и кости). Множество попыток эмендации – и ни одной достаточно убедительной (ср. у Хельшера).

22ª. *"...как бог..."* Незначительное исправление (אַיָּל вм. אֵל) дает, может быть, более подходящее чтение: "как оленя" (ср. в ВН; у Хельшера).

23ª–24. Смысл выражения неясен. *"...железным резцом и свинцом..."* Средневековый еврейский комментатор Раши считал, что здесь имеется в виду обычай заполнять вырезанные в камне буквы оловом или свинцом для сохранности их. Будде предлагает после небольшого исправления (וּצִפֹּרֶן вм. וְעֹפֶרֶת) читать: "железным резцом и острием". Ср. в Книге Иеремии: בְּעֵט בַּרְזֶל בְּצִפֹּרֶן שָׁמִיר – "железным резцом и алмазным острием" (Иер. 17:1), Беер в ВН предлагает вм. וְעֹפֶרֶת читать בְּעֹפֶרֶת ("на свинце").

25ª–27. Перевод спорный. Текст этих стихов по целому ряду причин представляет необычайную трудность для понимания и перевода. В нем есть слова, которые в еврейском языке имели по нескольку значений, и вдобавок текст, несомненно, в какой-то своей части испорчен. Мысль автора в этом месте выражена сложно и запутанно. В разных версиях, дошедших до нас, встречаются очень значительные расхождения. Естественно, что в этих условиях открылись широкие возможности для достаточно произвольной и тенденциозной интерпретации.

Ярким примером может служить текст Вульг.: "Но я знаю, что Искупитель мой жив и в последний день я восстану из земли, и вновь облекусь кожей моей, и в плоти моей увижу Бога моего. Я сам увижу его, мои глаза узрят, не другого, покоится эта надежда моя в груди моей". Оценивая это место Вульг., современный католический теолог Штир вынужден был признать: "Это, конечно, христианская вера здесь говорит, а не ветхозаветный Иов" (*Stier Fr.* Das Buch Hiob. München, 1954. S. 300).

СП в основном следует за Вульг.: "А я знаю, Искупитель мой жив, и Он в последний день восстановит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога. Я узрю его сам; мои глаза, не глаза другого, увидят Его. Истаивает сердце в груди моей".

Эта интерпретация совершенно неприемлема. Из нее следует, что Иов верил в воскресение мертвых и загробное воздание. Но если бы это было так, то Иов видел бы вполне удовлетворительное решение мучившей его проблемы: пусть праведный страдает, а нечестивец процветает – и тот, и другой получат справедливое воздаяние от бога после смерти! Тогда и спор между Иовом и друзьями, и бесконечные жалобы Иова на несправедливость бога теряют всякий смысл. Но дело в том, что нигде в книге, ни до, ни после этих стихов, ни Иов, ни его друзья ни словом не упоминают, и, очевидно, не знают ничего о воскресении из мертвых и загробном воздаянии. Наоборот, они вполне убеждены в том, что посмертная участь человека – это навеки пребывать в Шеоле, вести там призрачное существование, не испытывая ни страданий, ни наслаждений, не зная ничего о земных делах и не проявляя к ним никакого интереса (ср.: 14:21, 22; 21:23–26; 24:21-25 и др.).

Иную интерпретацию загадочному месту предлагают Будде, Дорм, Петерс, Форер и др. По их мнению, Иов выражает здесь свою надежду на то, что бог еще при жизни сжалится над ним, исцелит и воздаст ему по справедливости. Однако против такой трактовки говорит слишком многое. Непосредственно перед этим Иов утверждает прямо противоположное: он не надеется на спасение, уверен, что не доживет до воздаяния, так пусть хоть вырезанные на камне слова его сохранят свидетельство его невинности.

Существует и третья точка зрения, которой придерживаются ряд известных библеистов (Дум, Драйвер, Хельшер, Штейернагель и др.). По их мнению, Иов не надеется на воздаяние при жизни, но он высказывает надежду, что хотя бы после смерти бог каким-то образом выступит в его пользу, восстановит его доброе имя. Однако и эта интерпретация не вяжется с воззрениями Иова на посмертную участь человека. В Шеоле ему уже будет все безразлично.

Далее, некоторые критики (например, Ястров) полагают, что в этом месте Иов имеет в виду вовсе не бога, а какого-то человека, которого он считает своим "искупителем", обязанным хотя бы в далеком будущем отомстить за него тем, кто издевался и издевается над ним в пору, когда его постигли страшные несчастья, может быть, тем же "друзьям". Но против такой интерпретации говорит ст. 26, где без всяких иносказаний речь идет именно о боге.

Наконец, возможен еще один вариант толкования ст. 25–27, который нам и представляется наиболее приемлемым. Эти стихи следует рассматривать как пожелание, как условное предложение: каким утешением было бы для Иова, если бы он знал наверняка, что бог – его защитник, его "искупитель" (эту мечту Иов уже высказал ранее – в 17:3); если бы он знал, что бог, наконец, спустился со своих "высот" на землю, чтобы оправдать своего верного раба, отомстить его ложным друзьям (ср.: ст. 29); если бы он мог увидеть бога хотя бы после смерти, и тот отнесся бы к нему не враждебно, как до сих пор, а дружественно, благожелательно! Примеров подобного рода условных конструкций в книге немало (ср.: 5:24; 23:2).

Эта точка зрения имеет немало сторонников, но если одни комментаторы дают подобную интерпретацию только ст. 26 (например, Киссэйн, Форер), настаивая на том, что ст. 25, напротив, выражает "принципиальную

убежденность Иова в существовании искупителя" (*Fohrer G.* Das Buch Hiob), то другие (например, Торчинер) считают оба стиха (25 и 26) выражением пожелания.

25[б]. *"...искупитель..."* В тексте стоит слово גֹּאֵל – "гоэль", которым в древности евреи называли человека, обязанного, обычно в силу кровных уз, заступиться за своих родичей (имелись в виду, например, такие обязанности, как выкуп попавшего в плен или в долговую кабалу, кровная месть и т.п.; см.: Втор. 19:6, 12; Лев. 25:48). Впоследствии это слово стало означать также "защитник", "покровитель" (см.: Прит. 23:11). В книгах пророков и в псалмах этот эпитет нередко применяется к богу (см.: Пс. 19:15; 78:35; Ис. 41:14; 44:6).

25[в]. *"...последний..."* – зд.: синоним слова "бог", о чем свидетельствует параллелизм с "искупитель" в первом полустишии. Ср. в Книге Исаии: "Я – первый и я – последний" (Ис. 44:6; 48:12). Интересно, что у Исаии все эти эпитеты даны рядом в одном стихе (Там же, 44:6). Не исключено, что здесь имела место прямая ассоциация.

26[а]. Текст определенно испорчен (ср. в ВН). Небольшое исправление (נִיקַּף רְאִיתִיו или נִקַּף вм. נִקְּפוּ זֹאת) дает предлагаемое в переводе чтение: "увидел бы его" (хороший параллелизм со вторым полустишием!) вм. непонятного в МТ досл.: "срезают эту". Ср. в Сир.

26[б]. *"...лишившись плоти моей..."* Соответств. евр. слово מִבְּשָׂרִי может быть переведено по-разному: "из плоти моей" (в смысле "сохранив плоть") и "без плоти моей" (т.е. "лишившись телесной оболочки"). Предпочтение второго варианта диктуется еще и соображениями параллелизма: "спадает кожа" – "лишившись плоти".

27[а]. *"...на моей стороне..."* Соответствующее евр. слово может быть переведено как "мне", но также и как "для меня", "на моей стороне" (ср.: 13:7; Пс. 124:1).

28[а]. В МТ досл.: "...И корень дела найден во мне". В СП: "...Как будто корень зла найден во мне". Но Септ., ряд других версий и около ста манускриптов дают вм. "во мне" – "в нем", что предполагает исправление в евр. тексте одной буквы (בּוֹ вм. בִּי). Смысл может быть таким: увидев, что бог на стороне Иова, друзья поняли бы, что "корень дела", т.е. причина бедствий, постигших Иова, заключается "в нем", т.е. в боге.

29[а]. Текст определенно испорчен, и его можно перевести только предположительно, в какой-то мере руководствуясь Вульг. (Quoniam ultor iniquitatum gladius est...).

29[б]. *"...ибо это беззакония..."* В МТ: "...ибо ярость беззаконий...". Небольшое исправление (הֵמָּה вм. חֵמָה) дает предлагаемый перевод.

29[в]. *"...что есть суд"*. Если изменить огласовку (יֵשׁ דַּיָּן вм. שַׁדִּין), то возможно другое чтение: "...что есть судья" (Будде, Петерс и др.).

Глава 20

3[а]. *"...дух разумения моего..."*. В Септ. дается "без разумения", что предполагает в евр. тексте מִבִּינָה вм. מִבִּינָתִי. Может быть, в первоначальном тексте стояло: "...и ветром (т.е. пустыми словами) без разумения отвечал (он) мне",– что сохраняет и параллелизм (так перевел Штир).

4[а]. *"Разве ты не знаешь..."* – так в Септ. Сир. и Вульг. дают вм. этого: "Я знаю, что...", – пожалуй, более подходящее по смыслу.

7[а]. *"...словно кал его..."*. При небольшом исправлении (כְּגָדְלוֹ вм. כְּגֶלֲלוֹ) получим: "...как величие его...", – что кажется более подходящим (ср. у Эрлиха).

11[а]. Перевод условный. Текст стиха, по-видимому, испорчен. В МТ досл.: "Кости его полны..." И далее следует слово, которое может быть переведено по-разному: "юные" или "тайные". Можно предположить, что речь идет о грехах. Отсюда два возможных варианта перевода: "Кости его полны тайными его грехами..." (так у Павского) или "...грехами юности..." (СП), или же "...силою юности..." (Лет.; так же у Форера: Jugendfrische).

11[б]. В МТ: "ляжет она". Торчинером предложена эмендация: "...И беззаконие лежит на его устах", – требующая, однако, значительного исправления текста.

14[а]. *"...желчь кобр..."* В СП: "желчь аспидов". Соответствующее слово в МТ означало именно кобру (см. также: *Buttenheimer F.S.* The animal life in Palestina. London, 1935. P. 191). Желчь змеи считалось особенно ядовитой.

15[а]. *"...исторгнет...бог..."* Переводчики Септ. сочли неприличным для бога "исторгнуть" что-либо из живота злодея и заменили слово "бог" на "ангел" (ἄγγελος). Ср. в Цсл.: "...из храмины его извлечет его ангел..."; в СП: "...Бог исторгнет его из чрева его...".

16[а]. *"...язык гадюки"*. Иногда ошибочно считали, что змея жалит языком. Стоящее в МТ название змеи (אֶפְעֶה) в точности не удалось идентифицировать, предположительно "гадюка".

17[а]. В МТ досл.: "Не видать ему потоков, рек...". По-видимому, текст испорчен. Предложена эмендация: "...потоки оливкого масла...", – требующая незначительного исправления текста (יִצְהָר вм. נַהֲרֵי). Ср. в ВН.

17[б]. *"...молока..."* В МТ стоит слово, означающее сливочное масло, сливки или сметану. Смысл всего стиха таков: пусть не радуется своему богатству.

18[а]. Текст очень сомнителен. Множество попыток интерпретации и эмендации (см. в ВН). Перевод предположительный.

19[а]. *"...обижал..."* В МТ досл.: "оставлял". Небольшое исправление: עִזֵּב(=עִצֵּב) вм. עָזַב– дает "обижал", "огорчал".

20[а]. *"...покоя..."* В МТ досл.: "спокойный". Предложено исправление: שַׁלְוָה вм. שָׁלֵו.

20[б]. *"...в сердце..."* – досл.: "в чреве".

20[в]. *"...не спасется"*. В МТ: "не спасет", – но в ряде версий дается страдательный оборот: "не спасется". Различие в огласовке: יִמָּלֵט вм. יְמַלֵּט (ср. у Будде, Беера, Штира).

22[а]. *"...руки...обиженных..."* В МТ досл.: "всякая рука обиженного". Септ. и Вульг. дают: "...всякие бедствия постигнут его".

23[а]. Очень темный и, по-видимому, испорченный стих. Может быть, перед ним не хватает одной строки?

23[б]. *"...он пошлет..."* Имеется в виду бог.

23[в]. В МТ досл.: "...дождем прольет на него во внутренности его".

Подлежащее к "прольет", очевидно, то же, что и в предшествующем предложении, – "бог". Но что бог прольет дождем в плоть нечестивца? Септ. дает: "страдания", "болезни". Так же в СП: "...одождит на него болезни в плоти его".

25[а]. В МТ: "Извлечет и выйдет из тела..." – объект отсутствует. В Септ. добавлено "стрела". Так же в большинстве других переводов.

25[б]. *"...сверкающая..."* В МТ: "молния".

25[в]. *"...нападут...* – так в Септ. и Вульг. В МТ глагол дан в форме ед. числа.

26[а]. Следуя Септ. ("Всякая тьма да пребудет на нем..."). В МТ досл.: "Всякая тьма скрыта для спрятанных его..." Ср. в СП: "Все мрачное сокрыто внутри его..."; в Лет.: "Всякая тьма сохранена для сокровищ его...".

26[б]. *"...оставшемуся в шатре его"* – т.е. детям его.

Глава 21

2[а]. В МТ досл.: "...пусть это будет вашими утешениями".

3[а]. *"...насмехайтесь".* В МТ в ед. числе: "насмехайся". Может быть, здесь Иов обращается только к Цофару? Но ряд версий (Септ., Сир., Вульг.) дают глагол в форме мн. числа (Вульг.: ridete).

4[а]. *"не потерять терпенья".* В СП: "не малодушенствовать", – что не совсем точно. В МТ досл.: "Почему духу моему не стать коротким". В евр. языке это означает именно "проявить нетерпение" (ср.: 6:11: "продлить душу" – иметь терпение; GB).

7[а] и след. Иов подвергает сокрушительной критике основной догмат ортодоксального иудаизма о прижизненном воздаянии от бога человеку по заслугам его.

8[а]. Это, конечно, ответ на уверения Элифаза (15:34), Билдада (18:19) и Цофара (20:10) о горькой участи детей беззаконных.

9[а]. Выпад в адрес Элифаза (см. 15:21: "Среди мира идет на него грабитель"). Иов утверждает обратное (см. также 12:6: "благополучны шатры у грабителей").

10[а]. *"...оплодотворяет"* – досл.: "прыгает".

11[а]. *"...как телята".* Добавление предложено в ВН.

12[а]. Приведенные в оригинальном тексте названия музыкальных инструментов переводят по-разному: תֹּף – "тимпан", "бубен"; כִּנּוֹר – "цитра" (СП, переводы Хельшера, Штейернагеля), "арфа" (Херцберг), "лира" (Галлинг); עוּגָב – "свирель", "флейта".

13[а]. *"...с миром..."* Возможный вариант перевода: "в мгновение". Разница лишь в огласовке. Ср. в Септ.: *ἐν δὲ ἀναπαύσει* – "спокойно".

16[а]. Стих совершенно не вяжется с контекстом и явно неуместен в устах Иова. Сделан ряд попыток эмендации текста. Например, следуя Септ., где отсутствует отрицание "не", предлагается: "Благополучие их было в их руках" (Петерс), – или предложение превращается в вопросительное: "Не в их ли руках благополучие?" (Дорм), – или предполагается, что Иов здесь приводит слова кого-то из друзей (Киссэйн). Однако вероятнее всего, что этот стих является позднейшей вставкой, сделанной рукой благочестивого редактора с целью смягчить горький и негодующий смысл

слов Иова (так считают Ястров, Форер и др.). В ранних греческих версиях данного стиха нет. Может быть, вставивший не выдумал его, а взял из речи одного из друзей (ср. в речи Элифаза, 22:18).

17[а]–18. Ответ Билдаду, который уверял, что "свет у беззаконных потухает... Светильник над ним угасает" (18:5–6) и т.п.

19[а]. Здесь Иов несомненно цитирует слова из речи кого-то из своих оппонентов, может быть, Элифаза (5:4).

19[б]–21. В этих стихах подвергается критике традиционное представление древнего иудаизма о том, что сыновья отвечают за грехи отцов. В действительности, утверждает Иов, бог не наказывает ни самих грешников, ни детей их, и, кроме того, наказывать детей злодея за грехи его после его смерти не только бессмысленно, но и несправедливо.

20[а]. *"...несчастье..."* – перевод по смыслу. В МТ стоит כִּידוֹ – hap. leg., не поддающееся истолкованию. Скорее всего, это ошибка переписчика: вм. פִּידוֹ или אֵידוֹ ("несчастье его").

22[а]. Тоже, по-видимому, вставка редактора, "шокированного дерзкой попыткой Иова поучать бога" (*Jastrow M.* The Book of Job).

22[б]. *"...вышних"* – очевидно, имеются в виду ангелы.

24[а]. *"...внутренности его..."* В МТ: עֲטִינָיו – снова hap. leg. с неясным значением. Может быть, имеются в виду бедра (ср. 15:26) или внутренности. Жир, полнота в Библии обычно представлены как признак благополучия и процветания человека.

26[а]. Ту же мысль позже выскажет автор Книги Екклесиаста (9:2).

30[а]. В МТ это место испорчено. Досл.: "Что злодей сохраняется ко дню погибели и ко дню гнева отводится". Общепризнанно, что в таком виде это не могло быть высказано Иовом ни как собственное мнение, ни как "свидетельство проезжих" (см. у Форера: "исправление поборников догматического иудаизма"). Замена одной буквы (בְּיוֹם вм. לְיוֹם) дает предлагаемый перевод. Во втором полустишии глагол стоит во мн. числе. Возможно, это описка, исправлено по смыслу. Исправление принято также в СП и Лет.

32[а]–33. В противоположность Элифазу, который уверял, что злодея ждет позорная смерть от меча и он станет пищей для коршунов (15:22–23), Иов рисует картину торжественных похорон злодея. Его с почетом провожает на кладбище множество людей и "комья долины ему сладки" (Ср. рус.: "земля пухом").

32[б]. Перевод условный, вслед за Септ. В МТ досл.: "...над могилою он бодрствует". Кто он? Может быть, как думает Дорм, здесь намек на статую покойного, установленную на могильном холме?

33[а]. *"...целая толпа..."* – досл.: "все люди".

Глава 22

3[а]. *"...непорочен путь твой"* – досл.: "делаешь непорочными свои пути".

4[а]. В СП: "Неужели Он, боясь тебя, вступит с тобой в состязание", – что плохо подходит к контексту. Между тем стоящее в МТ слово יִרְאָה ("боязнь") нередко употребляется в Библии именно в смысле "богобоязненность" (ср. у Форера).

6ª. *"...с полунагих..."* В МТ досл.: "с нагих".

8ª. Стих темного смысла. По мнению некоторых критиков, Элифаз цитирует здесь слова, которые якобы произносил Иов, прогоняя бедного: "Земля должна принадлежать сильному и жить на ней должен знатный".

9ª. *"...ослаблял"* – так переведено вслед за Септ., Сир., Вульг. (ср. в ВН). В МТ: "ослаблялась" или, точнее, "сокрушалась".

10ª–12. Элифаз, описывая бедственное положение Иова, употребляет те же слова, какие Билдад раньше применил при описании участи злодея: "петли", "тьма", "ужасы".

12ª. *"...над звездами..."* В МТ досл.: "глава звезд". Может быть, имеется в виду Полярная звезда? Ср. у Хельшера.

15ª. *"...пути древних..."* В МТ досл.: "пути века". Предложена эмендация: "пути грешных" (различие только в огласовке: עֲוָלִים вм. עוֹלָם ; ср. в ВН). Однако нам представляется, что в последующих стихах можно видеть намек на Всемирный потоп, и поэтому первый вариант предпочтительнее. "Древние" – поколение, жившее до потопа, – были погублены богом как раз за развращенность, зломыслие и пренебрежительное отношение к нему, богу (Быт. 6:3, 5).

17ª. *"...что нам сделает..."* В МТ: "что им сделает". Переведено вслед за Септ. и Сир., что предполагает в МТ לָנוּ вм. לָמוֹ.

20ª. *"...Величие..."* Смысл соответствующего слова в МТ неясен. Переведено по исправлению, подтверждаемому рядом версий: יְקָמָם вм. קִיטָנוּ (ср. в Септ.: ἡ ὑπόστασις αὐτῶν; в Вульг.: erectio eorum).

21ª. *"...придет к тебе благо"* В МТ досл.: "твой урожай" (или "твое достояние"). Незначительное исправление: תְּבוּאָתְךָ вм. תְּבוֹאֶךָ (Будде и др.; принято также в СП и Лет.) – дает предлагаемый перевод.

22ª. Неясно, о каком "учении" идет речь. В МТ употреблено слово "тора", которым в Библии обычно обозначался "Закон Моисеев". Это ли имел в виду автор?

23ª. *"...будешь восстановлен..."* В Септ.: "смиришься", – что предполагает очень небольшое исправление в евр. тексте (תְּבָּנֶה вм. תֵּעָנֶה) и лучше отвечает принципу параллелизма.

24ª. Исправлено (вслед за версиями) וְשִׁית עַל־עָפָר на וְשַׁתָּ לְעָפָר и וּכְצוּר на וּבְצוּר.

24ᵇ. *"...золото Офира".* Офир нередко упоминается в Ветхом завете как страна, где добывается золото, однако среди ученых нет единого мнения о его местонахождении. Одни склонны искать Офир на восточном побережье Африки, в районе нынешней Эритреи, другие – на Аравийском полуострове, к югу от нынешней Мекки. Здесь слово "Офир" употреблено вм. "золото".

25ª. "...множеством..." Перевод условный. Значение соответствующего слова в МТ (תּוֹעָפוֹת) в точности не установлено (ср. у Форера). Предложены различные эмендации. Например, у К. Будде: "учение его" (תּוֹרָתוֹ вм. תוֹעָפוֹת).

29ª. Перевод спорный. В МТ досл.: ≪Ибо, (когда) унижают, а ты скажешь: "возвышение"≫. Стих явно испорчен. Небольшое исправление текста (Киссэйн) дает предлагаемый перевод.

30ª. Стих, несомненно, испорчен. МТ дает: "Он избавляет не невинного, и тот будет избавлен чистотою рук твоих". Предложены исправления:

вм. אִי ("не") читать אִישׁ ("человек"), вм. כַּפֶּיךָ ("твоих рук") читать כַּפָּיו ("его рук"). Эти чтения подтверждают Сир. и Вульг., и они приняты в предлагаемом переводе. Можно также читать נִמְלַט как נִמְלַטְתָּ,) נִמְלַט), изменив огласовку, что даст: "Избавит человека чистого – и спасешься чистотой твоих рук". СП предлагает чтение: "Избавит и небезвинного, и он спасется чистотой твоих рук".

Глава 23

2[а]. *"...рука его..."* В МТ: "рука моя". Предлагаемое (по Септ. и Сир.) чтение достигается изменением одной буквы (יָדוֹ вм. יָדִי; ср. в ВН).

2[б]. *"...вынуждает из меня стоны".* Перевод условный. В МТ досл.: "...тяжело лежит на моих стонах" – смысл неясен. А. Эрлих после исправлений предлагает такое чтение стиха: "Даже и ныне я сдержал бы свои жалобы, рукою своею зажал бы свои стоны".

4[а]. *"...судебное дело..."* В МТ: מִשְׁפָּט – юридический термин, означающий судебное дело, тяжбу.

6[а]. В МТ стоит слово יָשִׂם ("обратил"), которое, подразумевая при нем опущенное לִבּוֹ ("сердце его"), переводят обычно как "обратил внимание". Некоторые критики предлагают исправление: יִשְׁמַע вм. יָשִׂים – что дает чтение: "Нет, он бы выслушал меня" (ср. у Дорма, в ВН).

7[а]. *"...от судьи своего..."* – так в МТ. Но во многих манускриптах, а также в Септ., Сир., Вульг. предлагается читать מִשְׁפָּטִי вм. מִשֹּׁפְטִי (разница в огласовке). Тогда все полустишие читается: "И я окончательно выиграл бы тяжбу свою". В СП сознательное искажение: "И я получил бы свободу от судьи моего" – вместо неуважительного: "Я спасся бы...".

8[а]–9. В древнееврейском языке слова "восток", "запад", "север", "юг" означали также соответственно "вперед", "назад", "направо", "налево".-

9[а]. *"Ищу его..."* В МТ: בַּעֲשֹׂתוֹ – "в творении его" или "в деле его". Очевидно, испорченное место. Вслед за Сир. предложено исправление: בִּקַּשְׁתִּי(ו) – "я ищу его" (ср. в ВН, у Дорма, Хельшера).

10[а]. *"...путь мой".* В МТ досл.: "путь со мной". Исправлено по Септ. (*ὑδόν μου*) и Вульг. (viam meam). Смысл, очевидно, следующий: бог сознательно скрывается от Иова, зная, что тот прав.

11[а]. *"...следов его..."* В МТ досл.: "шага его".

11[б]. *"...путь его..."* – т.е. предписания бога (ср.: Пс. 17:4–5).

12[а]. *"От заповеди..."* – исправив, следуя Септ. и Вульг.: מִמִּצְוַת вм. מִצְוַת ("заповеди").

12[б]. В МТ досл.: "Больше, чем правило мое, хранил я слова его рта". Исправление (следуя Септ. и Вульг.) מֵחֻקִּי на בְּחֵקִי дает лучший смысл.

13[а]. *"Но он решил..."* Текст испорчен. В МТ досл.: "но он один". Чтение Септ.: "он судил" – позволяет предполагать в оригинальном тексте первоначально בָּחַר вм. בְאֶחָד (ср. у К. Будде, Г. Беера, Б. Дума и др.) – "выбрал", "предпочел", "решил". Это дает параллелизм по второму полустишию.

14[а]. *"...свое решение..."* В МТ досл.: "мое решение". В Сир., Вульг.: "его решение", – что предполагает в евр. тексте חֻקּוֹ вм. חֻקִּי.

17[а]. Очень темный и, по мнению многих критиков, безнадежно испорченный стих. Сделан ряд попыток эмендации. Смысл стиха, по-видимому, таков: почему я не умер до того, как на меня были насланы эти ужасы?

Текст этой главы, по-видимому, сильнейшим образом испорчен, настолько, что бо́льшую его часть осмысленно перевести невозможно. Штейернагель, автор перевода Книги Иова в Die Heilige Schrift des Altes Testament, изданном Е. Каучем, приходит к выводу, что если "отдельные фразы или группы фраз понятны, то в целом текст не имеет разумного и связного содержания".

Некоторые критики считают, что гл. 24 (кроме, может быть, двух-трех стихов) вообще не имеет никакого отношения к первоначальному тексту поэмы о Иове, а представляет собой механическое соединение нескольких, вставленных позже отдельных песен. Г. Форер, например, насчитывает в главе четыре такие песни: ст. 2–4 (жалоба на жесткость злодеев), ст. 5–8 (песнь о бедных степняках), ст. 13–17 (песнь о боящихся света преступниках) и ст. 18–21 (песнь о конце грешника). Форер допускает, что только первая из этих песен, возможно, входила в состав речи Иова, но вторая и третья имеют совершенно самостоятельный характер и никак не связаны с ходом мыслей автора, причем поскольку третья отражает взгляды не Иова, а как раз его друзей-оппонентов, автор никак не мог вложить ее в уста своего героя. Этого мнения придерживаются большинство исследователей Книги Иова, в частности Дорм, Хельшер, Ястров. Может быть, как считают Дорм и некоторые другие критики, эти стихи были перенесены в речь Иова из выступления одного из друзей, по Дорму – Цофара (см. также.: *Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. New York; London, 1941. P. 671).

Думается, что для подобных выводов нет оснований. Позднейшими вставками, по нашему мнению, выглядят лишь ст. 18–24 (исключая, может быть, ст. 21–22). Слабую же связь между отдельными частями главы можно объяснить и вольным полетом поэтической фантазии автора, что было весьма характерно для древней поэзии (и не только древней). Можно себе представить, например, что возникшее в голове поэта иносказательное "враги света" (вм. "злодеи"), где "свет", несомненно, имеет смысл "праведность", "добродетель", тут же по ассоциации вызвало в его воображении фигуры различных "врагов света" – вора, прелюбодея и т.д.

1[а]. *"...Шаддаем..."* Соответствующее евр. слово מִשַּׁדַּי может означать также: "от Шаддая".

1[б]. *"...не назначены..."* Слово נִצְפְּנוּ может означать "определены", "назначены" (ср. 15:20; 21:19), но также "скрыты" (ср. 10:13; 17:4; Иер. 16:17). Возможный вариант перевода дан в СП: "Почему не скрыты времена от Вседержителя...", – но смысл в этом случае не вполне ясен.

1[в]. *"...дней..."* Скорее всего, имеются в виду установленные богом сроки наказания беззаконных (ср.: Ис. 2:12–17). Смысл всего стиха, по-видимому, следующий: почему бог не дает ясно знать людям, какую участь он им уготовил, какое наказание грозит злодею?

2[а]. и след. Начиная с этого стиха автор рисует ряд ярких картин, отражающих беззакония богатых злодеев и бедственное положение народных низов. Злодеи безнаказанно захватывают земли и скот бедняков, вдов и сирот, а тем приходится уходить куда глаза глядят, в пустынные места,

питаться дикими злаками или подбирать колосья и опавший виноград на полях и в виноградниках богачей. Полунагие, лишенные крова, они страдают от холода и голода и становятся легкой добычей разбойников, воров и прелюбодеев, или они вынуждены наниматься работать на полях богачей. Такие же насилие и несправедливость творятся в городе.

2[б]. В МТ эта строка слишком коротка. В Септ. добавлено перед началом строки слово "нечестивцы" (ἀσεβεῖς), что предполагает в оригинале רְשָׁעִים("злодеи", "нечестивцы").

2[в]. *"...и пасут..."* В Септ. в этом месте стоит: "и пастуха его", – что предполагает в евр. тексте וְרֹעוֹ вм. וַיִּרְעוּ.

4[а]. *"...Сталкивают..."* При другой огласовке (יִטּוּ вм. יַטּוּ) – "уклоняются" (нищие).

4[б]. *"...все..."* В МТ: "совместно".

5[а]. *"Словно дикие ослы..."* Исправлено по Септ. и Сир. В МТ: "Вот дикие ослы" – что предполагает הֵךְ (=הֵיךְ) вм. הֵן (ср. в ВН). Слово פֶּרֶא некоторые переводят как "зебра".

6[а]. *"...не своем..."* В МТ стоит непонятное בְּלִילוֹ, в котором большинство исследователей видят слияние двух слов: בְּלִי и לוֹ – "не его" (ср. в Септ.: "не свое поле"). Другая эмендация: בַּלַּיְלָה – "ночью". Тогда получаем: "На поле ночью жнут они..." (ср. у Гучмы, Форера).

9[а]. Стих, по-видимому, не на своем месте. Дорм считает, что первоначально он стоял после ст. 3, Киссэйн – что после ст. 15. *"...младенца у нищего..."* – в МТ досл.; "на нищего". Иная огласовка: עֹל (=עויל) вм. עַל – дает вместо "на" – "дитя", "младенец".

11[а]. *"Между виноградными лозами..."* – так и у Хельшера. Другой возможный вариант перевода: "между стенами" (ср. в СП). Однако первый вариант лучше подходит ко второму полустишию.

11[б]. *"...проводят полдень..."* Соответствующее слово в МТ может означать также "выжимают масло" (из маслин), что, однако, меньше подходит ко второму полустишию.

12[а]. *"...в городе..."* – досл.: "из города".

12[б]. *"...люди стонут..."* Сир. дает вм. "люди" – "мертвые", т.е. "умирающие", что предполагает разницу в евр. тексте только в огласовке (מֵתִים вм. מְתִים) и дает хороший параллелизм к "убиваемые" в первой строке стиха. Однако Септ. предлагает другое чтение: "из города и домов", – которое могло получиться, если в оригинальном тексте вместо מְתִים было графически сходное וּבָתִּים. Заслуживает внимания также эмендация, предложенная Штейернагелем: מֵעֲבוֹדָתָם (вм. מֵעִיר מְתִים) – "от тяжкого труда" (стонут).

12[в]. *"...убиваемых..."* Септ. дает "младенцев", что предполагает в оригинале עוֹלְלִים вм. חֲלָלִים.

12[г]. И здесь, возможно, текст испорчен. Некоторые критики, следуя Сир. и нескольким манускриптам, предлагают эмендации: יִשְׁמַע вм. יָשִׂים и תְּפִלָּה вм. תִּפְלָה (ср. в ВН), – что дает: "А бог не слышит молитвы".

13[а]. *"Они..."* – т.е. злодеи.

13[б]. *"...путей его..."* – т.е. путей бога.

13[в]. Досл.: "...не сидят на следах его".

14[а]. Тоже непонятное место. В МТ досл.: "к свету встает убийца" и "а ночью бывает вором" – смысл? Предложены эмендации: вм. "к свету" –

"без света", т.е. "во тьме" (если исправить לְאוֹר на לֹא אוֹר) и вм. "бывает вором" – "ходит вор" (יְהַלֵּךְ גַּנָּב вм. וִיהִי כַגַּנָּב), – что дает чтение: "Во тьме встает убийца, убивает бедного и нищего, и в ночи выходит вор" (ср.: в ВН, у Хельшера, Форера).

16[а]. Строка, по-видимому, стоит не на своем месте. Первоначально ее место было, вероятно, после третьей строки ст. 14.

17[а]–18. Предлагаемый перевод сделан по возможности близким к МТ. Различными критиками было предпринято множество попыток эмендации, из которых, однако, ни одну нельзя считать убедительной.

17[б]. В МТ после "ибо" стоит слово יַחְדָּו ("совместно"), роль которого в предложении понять совершенно невозможно, почему некоторые критики считают что оно попало сюда из другого стиха (может быть, из третьей строки ст. 16). В СП это слово также опущено.

17[в]. *"...знакомы они..."* В МТ, видимо, ошибочно: "знаком он".

18[а]–24. Эти стихи, скорее всего, являются позднейшим добавлением, отражающим точку зрения благочестивого редактора или комментатора. "Шокированный дерзким тоном Иова, ярко описывающего различных злодеев, творящих свои темные дела при полном безразличии бога, ортодокс счел нужным вставить несколько проклятий в адрес нечестивцев и заверение в их неизбежной гибели" (*Jastrow M.* The Book of Job.).

18[б]. Смысл непонятен. Торчинер считает, что эта строка случайно попала сюда из описания Левиафана (крокодила) в гл. 40.

18[в]. *"...участь..."* Соответствующее евр. слово может означать также "участок", "удел".

18[г]. Совершенно непонятное место. Перевод условный. Имеется ряд эмендаций и интерпретаций: "Не повернет винодел к его винограднику" (Биккель, Хельшер); "Не идет он по дороге виноградников" и др.

19[а]–21. Стихи подозрительны в плане сохранности текста. Существует ряд эмендаций (ср. в ВН).

19[б]. *"...Шеол – грешников".* Некоторые критики считают эти слова позднейшим добавлением благочестивого редактора.

21[а]. *"...причиняет зло..."* В МТ в этом месте текст явно испорчен, в нем стоит слово רֹעֶה, которое может быть переведено только как "пастух", что совершенно неуместно для данного контекста. Исправлено по Септ.: הֵרַע (ср. у Бикклеля).

22[а]. Неясно, кто – "он". Злодей? Бог?

23[а]–24. В этих стихах Иову приписывается утверждение, что бог не спускает глаз со злодеев и нечестивцев, судит и наказывает их, "срезает как колосья". Но на этом как раз настаивали друзья, а Иов решительно выступал против подобного взгляда. Некоторые критики считают, что данные стихи в действительности и являются частью речи кого-то из друзей (по мнению Дорма, третьей речи Цофара), которая по ошибке или, что гораздо более вероятно, вполне сознательно была перенесена в речь Иова.

23[б]. На этот раз первое "он" – несомненно, бог, второе "он" – злодей.

24[а]. *"...падают, как все..."* Предложена эмендация: вм. כַּכֹּל ("как все") читать כַּמַּלּוּחַ ("как лебеда"), – что подтверждается Септ. (ὥσπερ μολόχη) и образует хороший параллелизм к слову "колосья" в следующей строке.

Глава 25

Почти все современные критики Библии единодушны в том, что нынешний текст Книги Иова начиная с гл. 25 представлен не в первоначальном порядке.

До гл. 22 речи Иова и его друзей расположены в определенной и понятной последовательности: по очереди, один за другим, выступают три друга, после речи каждого из них следует ответ Иова. Таким образом, в гл. 4–21 содержится два цикла речей. Речью Элифаза в гл. 22 начинается третий цикл, гл. 23, 24 содержат ответ Иова, гл. 25 – речь Билдада, но в ней лишь шесть стихов. Речи Цофара, третьего из друзей, в этом цикле вообще нет, зато начиная с гл. 26 и по 31 идет непомерно длинная речь Иова. Но кроме этой непоследовательности бросается в глаза еще одно важное обстоятельство: в гл. 26–31 содержится целый ряд мест, которые не только не вяжутся с мыслями, высказанными Иовом в других речах, но и прямо противоречат им, полностью совпадая с "учением" друзей.

Главным образом на этих основаниях подавляющее большинство исследователей Книги Иова (исключая Будде и Петерса) считают, что на каком-то этапе своего оформления книга подверглась определенной переработке: в речь Иова были вставлены обширные отрывки из выступлений его друзей-оппонентов (причем третья речь Цофара перешла к Иову целиком). Причины этой операции понятны. Редакторы, стоящие на позициях ортодоксального иудаизма, преследовали вполне определенную цель: по возможности нейтрализовать богоборческую направленность идей Иова.

Однако если относительно этого вывода согласны между собой почти все исследователи, то в попытках восстановить первоначальный состав речей практически каждый идет своим путем, руководствуясь различными соображениями, которые, представляясь убедительными для одного, отнюдь не кажутся таковыми для других. Ряд вариантов распределения текста этих глав приведен, например, у Пфайфера, причем автор, естественно, добавляет к ним и свой собственный (см.: *Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. P. 671).

Вряд ли имеет смысл продолжать эти попытки. В конце концов не столь существенно, кому именно из друзей принадлежал первоначально тот или иной отрывок, в нынешнем тексте входящий в речь Иова. Важно другое – попытаться отделить речь Иова от позднейших наслоений, представить в первоначальном виде ход его рассуждений.

Предлагаемый перевод следует неотрывно за масоретским текстом. Те места в речах Иова, которые в результате критического анализа признаны не относящимися к первоначальному тексту, оговорены в комментарии. Это слова и мысли не Иова, а кого-то из его друзей или же самих позднейших редакторов.

2[б]. *"...мир..."* В МТ стоит слово שָׁלוֹם – "мир", "спокойствие". Но в Септ. это место переведено как *τὴν σύμπασαν* ("всю совокупность"). Отсюда можно предположить, что в оригинале вм. שָׁלוֹם стояло שלם, почти идентичное по написанию. В таком случае смысл будет следующим: бог на своих высотах творит все сущее.

4[а]–6. Почти буквальное повторение слов Элифаза (4:17–19; 15:14–16).

2а–3. В стихах звучит горькая ирония.

3а. В МТ досл.: ”...мудрость в большом количестве”. Исправление (ВН) одной буквы (לְבַּר вм. לָרֹב) дает: ”какую премудрость сообщил невежде...”, – что лучше подходит по условию параллелизма. Другое предложение (Беер): לָרַךְ – ”слабому”, что может означать также неустойчивость в вере.

5а–14. По мнению подавляющего большинства критиков (Зигфрид, Беер, Дорм, Дум и др.), этих стихов первоначально в речи Иова не могло быть. Ряд авторов (Зигфрид, Дорм, Дум, Хельшер и др.) по некоторым признакам относят их к предыдущей речи Билдада, другие рассматривают их как часть речи Цофара. Думается, однако, что поэт мог вложить и в уста Иова подобное восхваление мощи бога.

5б. *”...рефаимы...”* Слово имеет два значения: 1) мертвые обитатели Шеола (см., например: Пс. 88:11; Исх. 14:9); 2) легендарное племя гигантов, будто бы населявшее Ханаан до прихода туда израильтян (см.: Быт. 15:20; Втор. 2:11). Септ. дает: *γίγαντες*, – но в данном стихе слово, очевидно, использовано как раз в первом значении: под землей находятся воды бездны (ср.: Исх. 20:4), а Шеол с е… обитателями еще ниже, под водами. Будде предложил дополнить первую строку, слишком короткую, словом לְפָנָיו – ”перед ним”. Тогда: ”Рефаимы трепещут перед ним, воды внизу и их обитатели”. Здесь под обитателями вод понимаются не только рыбы и морские животные, но и морские чудовища, о которых идет речь в других местах книги (ср.: Быт. 1:21; Пс. 148:7).

6а. *”Шеол наг...”* Слово ”Шеол” (שְׁאוֹל) некоторые производят от שֹׁאָה – ”пустынное”, ”пустое”, ”обнаженное (место)”.

6б. *”Аваддон”* (אֲבַדּוֹן), от слова אָבַד (”губить”) ”царство смерти”, синоним слова ”Шеол”. Здесь Шеол и Аваддон персонифицированы (ср. 28:22) как божества подземного мира. Ср. в Откровении Иоанна (9:11), где Аваддон фигурирует в качестве ”ангела бездны”.

7а. *”...Север...”* Здесь это слово заменяет выражение ”шатер небес” (ср.: Ис. 14:13).

7б. Неожиданно смелое представление. Откуда оно? Другие переводят: ”...подвесил землю ни над чем” (ср. у Форера).

9а. *”...престола...”* Изменив огласовку (כֶּסֶה на כִּסֵּה) можно дать другой вариант перевода: ”он закрывает лицо луны” (ср.: Пс. 81:4).

11а. *”Столбы небес...”* По представлениям древних евреев, небесная твердь опиралась на столбы.

12а. *”...укротил...”* Соответствующий глагол в оригинале (רגע) может означать также: ”волнует”, ”устрашает” (ср. в СП).

12б–13а. Здесь также можно увидеть отзвуки древнего мифа о борьбе, которую пришлось выдержать в ”начале времен” богу с чудовищами рахабом и змеем – порождениями первобытного хаоса (ср.: 9:13; Ис. 27:1).

14а. *”...края его путей”* – т.е. только ничтожная часть божьих дел (דֶּרֶךְ в смысле ”дело”; ср.: 40:19).

14б. В МТ досл.: ”И что за шепот слова мы слышим о нем”. Исправление одной буквы дает более подходящее (в смысле параллелизма) ”это” вместо вопросительного ”что” (זֶה вм. מַה).

Глава 27

1ª. *"...речь свою..."* В МТ досл.: "свою притчу" (מְשָׁלוֹ) (ср. в Вульг.: parabolam suam). Однако מָשָׁל может означать также речь глубокого содержания. Многие критики считают, что гл. 27 первоначально представляла собой отдельную речь Иова, может быть, ответ на третью речь Цофара. В таком случае она, вероятно, начиналась обычным вступлением: "И отвечал, и сказал...", – и ст. 1 следует рассматривать как позднейшую редакторскую замену.

2ª. *"...жив бог..."* Этими словами (חַי־אֵל) обычно начинали торжественную клятву (ср.: 1 Цар. 14:39, 45; 2 Цар. 2:27).

6ª. *"...не опорочит..."* Переставив в глаголе одну букву (יֶחְפַּר вм. יֶחֱרַף), получим другой вариант: "не стыдится сердце мое дней моих" (Дум, Дорм).

7ª–10. Почти все критики считают эти стихи первоначально принадлежавшими не Иову, а одному из друзей (по мнению Пфайфера, Киссэйна и др., Билдаду; по Бееру, Биккелю, Думу и др., Цофару). Впрочем, ст. 7 уместен и в устах Иова. Но уже ст. 8 стоит в прямом противоречии с его многократным утверждением, что нечестивым злодеям во всем удача, и "нет жезла божия на них" (21:9). А дальнейшие его слова (ст. 12) свидетельствуют о том, что Иов и теперь отнюдь не перешел на позицию друзей. Некоторые критики, например Форер, считают ст. 7–10 и 13–23 отдельной песнью, вставленной позднейшим редактором с "догматической целью".

8ª. *"...когда отсечет..."* Глагол בצע может иметь два значения: 1) "обогатиться" (обычно дурным способом); 2) "отрезать", "отсечь". В большинстве версий принято именно второе значение (ср.: 22:10).

10ª. *"...утешаться Шаддаем..."* Ср. это же выражение у Элифаза (22:26).

11ª–12. Это уже, по-видимому, слова Иова.

13ª. С этого стиха снова идет речь не Иова, а кого-то из друзей, скорее всего Цофара (ср. полное совпадение выражений в 27:13 и в 20:29). Хельшер относит к речи Цофара ст. 13–23. Другие критики считают, что эти стихи являются частью речи Иова, который в них уже не описывает участь злодеев, а проклинает их (см.: *Stier Fr.* Das Buch Hiob. S. 233). Это предположение, однако, представляется слишком искусственным.

13б. *"...от бога..."* В МТ досл.: "с богом". Очевидно, это ошибка писца: עִם־אֵל вм. מֵאֵל – "от бога" (диттография: רשע[ע]ם אל). Ср. в СП.

15ª. В МТ досл.: "Уцелевших смерть похоронит..." Имеется в виду эпидемия, обычно – чума, третий из бичей божьих, после меча и голода (ср.: Плач. 14:12; 15:2).

15б. *"...вдовы его..."* В Септ. и Сир.: "их вдовы". Однако у злодея могло быть несколько жен!

17ª. Уверения, обычные в устах проповедников учения о прижизненном воздаянии (ср.: Прит. 13:22; Еккл. 2:26; Пс. 37:9, 11).

18ª. Дом моли? Может быть, текст испорчен. В Септ. и Сир.: "дом паука" (ср.: 8:14), что, однако, предполагает слишком значительное исправление евр. текста. Во всяком случае, смысл ясен: благополучие беззаконного непрочно, процветание его эфемерно.

19ª. В МТ досл.: "Богатый ляжет и не будет собранным..." Смысл неясен. Предложено исправление: יוֹסִיף вм. יֵאָסֵף. (Дельман, Делич и др. вслед за Септ. и Сир.), – что дает вм. "не будет собранным" – "не продолжит" (подразумевается: "оставаться богатым"). Ср. в СП, где также принята эта эмендация: "Ложится спать богачом и таким не встанет".

20ª. *"Как воды..."* Незначительное исправление текста (כַּיּוֹם вм.כַּמַּיִם) дает другой перевод: "днем" (параллелизм к слову "ночь" во второй строке: "Днем настигнут его ужасы..."; ср. в ВН).

22ª. Неясно, кто бросит в злодея? Ветер? Бог? Что бросит? Хельшер добавляет: "камни"; другие критики – "стрелы".

23ª. *"Всплеснет руками", "посвищет"* – действия, выражающие пренебрежение или сожаление. Но опять неясно, о ком идет речь, кто всплеснет руками. Может быть, выпал стих (между ст. 22 и 23), где говорилось о праведнике, который будет ликовать по поводу гибели беззаконного (ср. 17:8)? Впрочем, в некоторых случаях форма ед. числа употреблялась в безличном смысле.

Глава 28

Глава представляет собой так называемую "Поэму о мудрости". Сочинений подобного рода, посвященных восхвалению мудрости, в древности известно немало. Имеются они и в Библии (см., например: Прит. 8:22–31).

Библейские критики расходятся во мнениях как по поводу аутентичности этой главы, так и относительно ее места в Книге Иова. Лишь немногие исследователи считают, что "Поэма о мудрости" с самого начала входила в состав текста Книги Иова как часть одной из речей Иова (Будде, Петерс и др.). Большинство же придерживаются противоположной точки зрения, указывая, с одной стороны, на отсутствие всякой логической связи между "Поэмой о мудрости" и соседними гл. 27 и 29, а с другой – на то, что поскольку в поэме содержатся в сущности те же мысли, что и в "речах Яхве" (гл. 38–40), то, если она первоначально составляла часть речи Иова, непонятны упреки Яхве в адрес страдальца. По мнению этих исследователей, "Поэма о мудрости" представляет собой самостоятельное произведение, которое первоначально не входило в состав Книги Иова, а было в нее вставлено, по-видимому, позже.

Существуют расхождения и по вопросу об авторе "Поэмы о мудрости". В то время как одни считают, что она вообще не имеет никакого отношения к автору поэмы о Иове, а написана каким-то другим лицом, большинство критиков склонны думать, что автором "Поэмы о мудрости" был все тот же анонимный поэт-философ, который сочинил основную часть Книги Иова (Пфайфер, Дорм).

То обстоятельство, что гл. 28 кажется находящейся не на своем месте, поскольку она разрывает ход рассуждений Иова в предыдущей и последующей главах, также объясняется по-разному. Некоторые критики считают возможным оправдать это тем, что автор Книги Иова написал "Поэму о мудрости" в другое время, уже после того как вся книга была написана. Почему-то поэт решил включить свое новое произведение в уже готовую книгу, однако не позаботился о том, чтобы подобрать для нее подходящее место. Другие думают, что "Поэма о мудрости" была

с самого начала частью оригинального текста, но входила в состав речи не Иова, а Цофара или Билдада, нынешним же своим положением в тексте главы она обязана позднейшим редакторам, которые, преследуя все ту же цель – приблизить речи Иова к ортодоксальной "мудрости" официального иудаизма, – вставили "Поэму о мудрости" в его девятую речь.

Основная идея поэмы: мудрость недоступна человеку и только бог ею обладает. По мнению Лодса, "эта идея плохо подходит для человека типа Иова. Далекий от того, чтобы считать разум человека не способным проникнуть в тайны вселенной, Иов в остальной части поэмы настойчиво просит объяснить причины своих страданий (31:35–37) и причину зла в мире вообще" (*Lods A.* Histoire de la littérature hébraique et juive depuis les origines jusq'a la ruine de l'etat juif. Paris, 1950. P. 680).

Нет никаких серьезных оснований сомневаться в праве автора Книги Иова на текст гл. 28. В стиле и языке этой главы есть как раз немало общего с остальной частью книги. Можно еще и по-иному объяснить появление в книге о Иове этой "Поэмы о мудрости". Вспомним, что все рассуждения Иова пронизывает одна основная идея: почему бог допускает существование в мире несправедливости и зла, если он и всемогущ и премудр? Иов не раз (искренне или в полемических целях – это другой вопрос) подчеркивает свое согласие с друзьями о признании мудрости и силы божества (см., например, ст. 9:2–3), чтобы затем со все нарастающей силой повторить свое негодующее "почему?" То, что бог могуч и умен и сотворил все, – это общеизвестно, об этом даже бессловесные животные знают (12:7–8), и он, Иов, мог бы об этом сказать не хуже друзей – "сколько знаете вы, знаю и я" (13:2). И в доказательство тому автор уже в гл. 9 вложил в уста Иова несколько стихов о безмерном могуществе бога (9:5–13). Естественно ожидать, что то же самое последует и в отношении мудрости бога. И действительно, автор заставил своего героя в его последней, девятой речи, дважды прервав течение своей жалобы, описать не только мощь бога (26:5–14), но и его безграничную мудрость. Это новое описание – "Поэма о мудрости" – получилось довольно пространным, очевидно потому, что таков был с самого начала замысел автора: показать, что все, что поборники догматического иудаизма могут сказать о боге, Иов не только знает, но и может выразить не хуже их самих, даже лучше!

1[а]. *"Поистине..."* В МТ стих начинается словом כִּי ("ибо", "потому что"), которое обычно неточно переводится как "так" (ср. в СП) или "да". Некоторые критики высказывали предположение, что первоначально "Поэма о мудрости" начинались со ст. 12: "Где обретается премудрость?",– который как бы рефреном повторяется и в ст. 20, и тогда понятно начальное "ибо".

1[б]. *"...очищают".* Имеется в виду промывка золота?

3[а]. Следует описание труда в рудниках. Некоторые критики считают, что отдельные слова в ст. 3 расположены не в первоначальном порядке, и предлагают чтение: "Человек кладет конец тьме и границу мраку и непроглядной тьме (и там) он отыскивает камень".

4[а]. Очень темный и трудный для перевода стих. Перевод спорный. Ряд переводчиков (например, Штейернагель) оставили его без перевода.

4[б]. *"...рудник..."* – досл.: "овраг".

4[в]. *"...чужеземным народом..."* Такое чтение, предполагающее иную пунктуацию, чем в МТ (מֵעִם־גָּר вм. מֵעַם גָּר), подкрепляемое Сир. и Вульг., предложено Эрлихом, Дормом и др. В древности на рудниках обычно использовался труд рабов чужеземного происхождения.

4[г]. *..."без следа..."* – досл.: "без ноги".

4[д]. *"...качаются..."* Подвешенные на веревке в наклонной шахте?

5[а]. *"...как бы огнем"*. Предложено исправление: בְּמוֹ־אֵשׁ вм. כְּמוֹ־אֵשׁ, – что дает перевод: "изрыты огнем". Может быть, имеется в виду применение огня в рудокопном деле? Ср. в Вульг.: igni subversa est.

6[а]. Перевод спорный. В МТ досл.: "пылинки золота в нем".

8[а]. *"...лев"* В СП ошибочно: "шакал". Ср. в GB.

9[а]. *"...гранит..."* Перевод спорный. Видимо, имеется в виду вообще твердый камень.

11[а]. *"...исследует..."* – следуя чтению Септ. и Вульг., что предполагает очень незначительное исправление евр. текста (חִפֵּשׂ вм. חִבֵּשׁ ; ср. в ВН) и лучше подходит к контексту. *"...истоки..."* – изменив огласовку: מַבְּכֵי вм. непонятного в данном контексте מִבְּכִי ("от плача"). В МТ: "останавливает".

13[а]. *"...дороги к ней..."* – следуя Септ. и ряду других версий, что предполагает исправление в евр. тексте одной буквы (דַּרְכָּהּ вм. עֶרְכָּהּ) и лучше подходит к контексту, чем стоящее в МТ "цены ее". Ср. у Форера. Исправление принято и в СП.

19[а]. *"...Куша..."* – т.е. Эфиопии.

21[а]. *"...всего живого"*. Добавив одну букву (כָּל־חַיָּה вм. כָּל־חַי), можно получить "всех зверей", что дает хороший параллелизм к слову "птицы" во втором полустишии.

24[а]. *"...все, что под небесами"*. В МТ досл.: "под всеми небесами".

25[а]–27. Речь идет о том, что мудрость существовала до сотворения мира как замысел бога и его помощника (ср.: Прит. 8:22, 31).

25[б]. *"...придал..."* В МТ досл.: "сделал".

27[а]. *"...и исчислил ее..."* По-иному огласовав соответствующее слово в МТ (וַיִּסְפְּרָהּ вм. וַיְסַפְּרָהּ), Эрлих предлагает чтение: "и поставил ее себе на службу".

28[а]. Ср. в Книге Притчей (3:7; 14:16; 16:6). Подавляющее большинство критиков считают данный стих позднейшим добавлением. По мнению Хельшера, это "приписка позднейшего читателя или редактора". Действительно, ст. 28 явно не вяжется с остальной частью поэмы. Там мудрость рисуется в мистически-философских тонах, как некий персонифицированный атрибут бога, как созданная до сотворения мира (ср.: Прит. 8:22–30), как первая помощница бога. Ст. 28 носит, наоборот, практически-богословский характер. Некоторые другие особенности, например употребление в стихе нигде больше в поэме не встречающегося и характерного для более поздней эпохи имени бога "Адонай" ("Господь"=господин), также говорят о более позднем происхождении этого стиха.

1[а]. Некоторые исследователи считают, что гл. 29–31 первоначально составляли самостоятельную, отдельную речь Иова, ответ на речь одного из друзей. В таком случае она, наверное, начиналась, как обычно, словами: "И отвечал Иов, и сказал...", – а нынешнее начало было, очевидно, вставлено после перестановки текста.

4[а]. *"...расцвета..."* В тексте стоит hap. leg. неясного значения. Имеет смысл принять исправление פִּרְחִי вм. חָרְפִּי (ср. в BH). Тогда получаем перевод: "в дни расцвета моего".

4[б]. *"...покров бога..."* – следуя Септ., Сир. и некоторым другим версиям, что предполагает в евр. тексте בְּסֹךְ вм. בְּסוֹד. В МТ: "совет бога".

5[а]. *"...отроки мои..."* Здесь, очевидно, имеются в виду сыновья (см. комментарий к 1:15).

6[а]. *"...ноги мои..."* – досл.: "шаги мои".

6[б]. *"...молоком"* – досл.: "сливками".

7[а]. Рисуется картина собрания городской общины. Такие собрания обычно происходили у городских ворот или на городской площади. Здесь разбирались и судебные дела.

10[а]. *"...умолкал..."* В МТ стоит слово נֶחְבָּאוּ – досл.: "скрывались". Очевидно, испорченное место. Предложено (принятое также в СП) исправление: נֶאֱלָם – "онемевал", "умолкал" (ср. в BH).

12[а]. Ряд исследователей полагают, что ст. 12–20 настоящей главы расположены не на месте, что первоначально после ст. 11 (или 10) следовал ст. 21 (Дум, Пик, Будде, Штейернагель). Но есть своя логика и в том расположении стихов, какое мы здесь имеем: противопоставление прежнего благополучия и почета нынешнему бедственному положению Иова.

14[а]. *"...была мне одеждой".* Соответствующее слово в МТ плохо поддается переводу (ср. у Эрлиха). Во всяком случае, в нем есть корень לבשׁ со значением "одеваться".

14[б]. *"...тюрбан..."* Глагол צנף имеет значение: "обертывать", "обвязывать". Отсюда צָנִיף – "головная повязка", "тюрбан".

17[а]. *"...исторгал..."* Получено в результате исправления явной ошибки писца אַשְׁלִיךְ ("забрасывал") на אַשְׁלִיף (ср. у Беера, Хельшера и др.).

18[а]. *"В гнезде моем..."* Исправление: עַד זִקְנִי вм. עִם קִנִּי (Эрлих, Дорм, Торчинер и др.) – дает более понятное и отвечающее условию параллелизма "в старости" Ср. в Септ.: ἡ ἡλικία μου γεράσει – "достигну старости". Так же и в ЦСл.

18[б]. *"...песку..."* Соответствующее евр. слово при другой огласовке может иметь еще одно значение – "феникс" (название мифической птицы, которая живет пятьсот лет, после чего сжигает себя и возрождается из пепла для новой жизни). Ср. перевод Хельшера: "В своем гнезде я умру, как феникс проживу много лет".

19[а]. Человек, процветающий в жизни, сравнивается с деревом, растущим у воды. В ст. 18:16 и 15:30 преждевременно погибающий беззаконник сравнивается с тростником, засыхающим от недостатка влаги.

20[а]. *"...не стареет со мной..."* В МТ досл.: "нова при мне".

20[б]. *"...лук..."* – символ силы (ср.: Быт. 49:24).

20[в]. *"...крепок..."* В МТ стоит глагол со значением "сменить", "обновить" (ср. 14:14).

22[а]. *"...изливалась..."* – досл.: "капала".

23[а]. *"...как для позднего".* В позднем дожде особенно нуждается растительность (ср.: Прит. 16:15).

24[а]. *"...света с лица..."* – т.е. веселого выражения, улыбки (ср.: Пс. 89:16).

24[б]. *"...не сгоняли"* – досл.: "не сбрасывали".

Глава 30

1[а]. *"...годами..."* В МТ досл.: "днями".

2[а]. Смысл стиха неясен. Возможно, текст испорчен.

2[б]. Другой возможный перевод: "Они состарились".

3[а]. *"...землю..."* В МТ стоит совершенно неподходящее אֶמֶשׁ – "накануне вечером". Предложено исправление: אֶרֶץ – "страна", "земля".

4[а]. *"...лебеду и листья кустарника..."* – т.е. то, что едят умирающие с голоду.

4[б]. СП дает: "Ягоды можжевельника – хлеб их". Но слово שֹׁרֶשׁ может означать только "корень", а רְתָמִים означает не "можжевельник", а "дрок" (ср. у Павского: "корни дрока"; в псалме 119, где в МТ стоит то же слово רְתָמִים, СП дает совершенно правильно: "угли дроковые"). Корни дрока настолько горьки, что вряд ли их можно употреблять в пищу, но евр. слово, которое в СП переведено как "хлеб их" (לַחְמָם), может означать при другой огласовке: לְחַמָּם – "чтобы согреть" (ср.: Ис. 47:14). В безлесных степях Аравии высохшие стебли и корни дрока, а также угли дроковые – обычное топливо.

7[а]. *"...терниями...".* Точное значение соответствующего евр. слова неизвестно. Судя по контексту, это какое-то колючее кустарниковое растение, распространенное в пустынных местах (ср.: Прит. 24:31).

8[а]. *"...подлые..."* В МТ стоит слово נָבָל, которое в зависимости от контекста может означать "глупый", "безумный", "негодный" (ср.: 2:10), "безбожный" (ср.: Пс. 14:1; 39:9; Ис. 32:5 и след.), вообще "низкий" в интеллектуальном, этическом и социальном аспектах.

10[а]. *"...плевать перед лицом моим"* – т.е. открыто выражать свое презрение. Возможный вариант перевода: "плевать в лицо мое".

11[а]. Перевод спорный. В МТ досл.: "Так как он развязал свою (Ket.; или "мою" – Q) тетиву и унизил меня, то узду с лица моего они сбросили". В предлагаемом переводе в первом полустишии принято исправление по Q, а во втором – эмендация מִפִּימוֹ ("с их рта") вм. מִפָּנַי ("с моего лица"). Смысл: так как бог "развязал тетиву" Иова, т.е. сделал его бессильным (ср.: 29:30), то враги смеют теперь разнузданно вести себя по отношению к нему. СП вместо "тетива моя" дает "повод мой". Ср., однако, в Псалтири (11:1; в СП 10:1), где соответствующее слово רֶסֶן дается в контексте, не оставляющем места для сомнений: "стрелу свою приложили к тетиве".

12[а]. *"справа..."* Обвинитель на суде стоял с правой стороны (ср.: Зах. 3:1).

12[б]. *"...отродье..."* В МТ פִּרְחָה – hap. leg.; смысл приблизительный.

12[в]. Смысл приблизительный. В МТ досл.: "они посылают ноги мои".

13[а]. В МТ досл.: "нет у них помощника" (ср. в СП: "не имея помощника") – смысл? Принята эмендация עֹצֵר вм. עֹזֵר (Будде и др.), которая

дает предлагаемый перевод. Как и в ряде других мест, при описании нападок врагов используются картины сражений, применяется соответствующая терминология.

15ª. *"...достоинство мое..."* В Септ.: "моя надежда" (μου ἡ ἐλπίς), – что предполагает в евр. тексте תִּקְוָתִי вм. נְדִבָתִי.

16ª. *"...изливается душа..."* Это выражение встречается также в псалмах (см.: Пс. 22:15; 13:5) для обозначения великой скорби.

17ª. *"...во мне..."* – досл.: "от сверху меня". По-видимому, испорченное место.

17б. *"...жилы..."* – следуя Септ. (νεῦρα μου). В МТ стоит слово неясного смысла. Другие исследователи переводят как "грызущие (боли)" (ср. в Сир., Тарг.).

18ª. *"...схватил..."* Следуя Септ., предлагаем исправление יִתְפֹּשׂ вм. יִתְחַפֵּשׂ. В МТ досл.: "От великой силы его изменяется моя одежда". Так или иначе, рисуется картина схватки двух борцов.

18б. *"душит...как ворот хитона..."* В МТ стоит глагол со значением "опоясывать", "охватывать", "жать".

20ª. В МТ при глаголе нет отрицания, но оно, безусловно, требуется по смыслу и, несомненно, было в первоначальном тексте, сохранившись в одном манускрипте и в Вульг.

22ª. *"...по ветру пустил меня..."* В МТ досл.: "к ветру заставил меня скакать верхом" – смысл?

22б. *"...буря".* В МТ стоит непонятное в контексте слово תֻּשִׁיָּה (в СП оставлено без перевода). Принято исправление (Будде и др.): תְּשֻׁאָה – "буря", "бушевание".

23ª. Ср. в Книге Екклесиаст (12:5): "дом вечности".

24ª. Так переводит Дорм. Этот стих – одно из труднейших мест в Книге Иова, по мнению большинства критиков, испорченное. Досл.: "Но не на развалины пошлет руку, если в его несчастье к ним крик" – смысла совершенно невозможно понять. Приняты исправления, отчасти по Септ. В первом полустишии: בְּעָנִי ("на бедняка") вм. בְּעִי ("на развалины"); אֲשַׁלֵּךְ (по Септ.: "я (не) посылал") вм. יְשַׁלַּךְ ("он посылал"). Во втором полустишии: לִי יְשַׁוֵּעַ ("ко мне взывал о помощи") вм. לָהֵן שׁוּעַ ("к ним взывал"). Предложено также множество других эмендаций (ср. в ВН).

29ª. Шакал и страус – обитатели пустынных, унылых мест. Ср. в Книге Михея: "буду выть, как шакал, и плакать, как страус" (1:8).

29б. *"...страусам"* В МТ досл.: "дочерям страуса", т.е. самкам страуса.

Глава 31

1ª–4. Эти стихи отсутствуют в Септ., и есть основания считать их позднейшим добавлением. Особенно сомнительным для критиков представляется ст. 3, в котором Иов в противоречии с его высказываниями в других местах говорит о неизбежной каре, постигающей беззаконника. Но это и подобные ему места в гл. 31 можно рассматривать как воззрения Иова, которые он разделял до того, как в результате постигшего его несчастья в нем произошел душевный перелом (ср. 30:26).

1б. Перевод спорный. Возможно, место испорчено. *"...чтобы...не помышлять..."* В МТ стоит וּמָה אֶתְבּוֹנֵן – досл.: "и как помышлять" (глагол

בין имеет также значения: ”обращать внимание”, ”вглядываться”). Но מַה может иметь смысл отрицания (ср. Вульг.: ut ne). Предложена эмендация: מֵהִתְבּוֹנֵן вм. וּמָה אֶתְבּוֹנֵן, — что также дает: ”чтобы... не помышлять”, лучше подходящее к контексту. *”...о девице”.* Это место вызывает серьезные сомнения. ”Помышлять” о девушке у древних евреев никогда не считалось грехом, поскольку ее можно было взять в жены. Странно, что Иов начинает свои оправдания именно с этого. Вдобавок о грехе прелюбодеяния речь идет ниже — в ст. 9. Поэтому, хотя слово ”девица” подтверждается версиями, Киссэйн считает, что ”в первоначальном тексте стояло что-то иное, какая-то более общая мысль”. Изменив в слове בְּתוּלָה (”девица”) одну букву: בְּהָלָה, — можно получить слово, означающее ”несчастье”. Смысл: Иов обязался не следовать дурному, почему он должен был ожидать кары господней? Но почему в таком случае ”союз с глазами”? Может быть, стих не на месте?

4[а]. *”...пути мои...”* В МТ: דְּרָכָי — ”мои дела” (ср.: 4:6; 13:15; 22:3).

5[а]. *”...во лжи...”* Септ., Сир. и два манускрипта дают: ”со лживыми людьми”.

6[а]. *”...на весах правды...”* По представлениям древних египтян, после смерти человека в загробном мире его душа подвергалась взвешиванию на ”весах правды”: душа помещалась на одной чаше весов, в то время как ”правда”, представленная символически в виде пера, находилась на другой. Не свидетельствует ли этот образ о египетском влиянии на автора поэмы о Иове?

8[а]. Смысл полустишия неясен. Некоторые критики (Беер, Хельшер, Петерс и др.) считают, что и здесь речь идет не о потомстве Иова, которого к тому же уже не существовало, а о посаженных им деревьях, вообще о растениях. ВН предлагает добавление: שָׂדִי, что дает: ”произрастание (поля моего”).

10[а]. То есть пусть жена станет рабыней. Молоть зерно на ручной мельнице было обычным занятием рабыни (ср.: Ис. 47:2).

10[б]. *”...над нею наклоняются...”.* По-видимому, имеется в виду: ”пусть она станет жертвою похоти других людей”. Ср. в Вульг.: scortum alterius sit uxor mea, et super illam incurventur alii...— ”любовницей другого пусть будет жена моя...”

11[а]. Некоторые критики считают этот стих, как и ст. 28, позднейшей вставкой благочестивого комментатора. Но мысль, выраженная в ней, как раз в духе этических воззрений Иова.

12[а]. *”...достояние...”* В МТ досл.: ”мой урожай” (תְּבוּאָתִי), Может быть, опять имеются в виду дети, ”отпрыски”, как в ст. 8?

12[б]. *”...сжег”.* В МТ: ”искоренил”. Исправлено применительно к контексту: תִשְׂרֹף вм. תְשָׁרֵשׁ (ср. у Будде, Беера, Дума и др.).

13[а]. Рабы у древних евреев имели некоторые права (ср.: Исх. 20:10; 21:1—11; Лев. 25:39 и след.).

18[а]. *”...руководил ею”.* Имеется в виду, очевидно, вдова, упоминаемая в ст. 16.

21[а]. То есть знал, что судьи у городских ворот будут на его, Иова, стороне.

23[а]. Если раньше Иов верил в прижизненное воздаяние от бога, то теперь его представление о справедливости божьей решительно изменилось:

бог не наказывает злодеев (ср. в 12:6: "спокойны шатры у грабителей").

26[а]. *"Видя солнце..."* В МТ досл.: "видя свет...", – но исходя из требований параллелизма следует считать, что здесь, как в 37:21, имеется в виду именно солнце (ср. в Септ.: ἥλιον; в Вульг.: solem).

26[б]. *"...величаво..."* В МТ стоит יָקָר – "драгоценно".

27[а]. В МТ досл.: "целовала ли рука моя рот мой". Целование своей руки в знак почтения к божеству – религиозный обычай у ряда древних народов.

28[а]. См. комментарий к ст. 11. Во Второзаконии сурово осуждается поклонение небесным светилам (Втор. 4:19; 17:2–7).

29[а]–30. Ср.: Прит. 24:17; 25:21–22.

31[а]. Смысл, очевидно, тот, что жившие в шатрах Иова не испытывали недостатка в пище, ели досыта.

32[а]. *"...странник..."* В МТ стоит גֵּר – "иноплеменник", "чужак", "неместный".

33[а]. *"...как человек..."* При очень небольшом исправлении (מֵאָדָם вм. כְּאָדָם; ср. в ВН) получим: "от человека", т.е. от людей.

38[а]–40. Большинство исследователей считают, что эти стихи должны были стоять перед ст. 35–37.

39[а]. *"...плоды ее..."* В МТ досл.: "силу ее".

35[а]–37. Смысл стихов не совсем ясен. По-видимому, Иов имеет в виду, что если бы бог ему ответил (написал на свитке ответ), то этот ответ, несомненно, был бы его оправданием – Иов с гордо поднятой головой мог бы подойти к богу.

35[б]. *"...кто выслушал..."* Небольшое исправление (יִשְׁמַע вм. שֹׁמֵעַ) дает более подходящее "он выслушал".

35[в]. *"...последнее слово"*. В МТ досл.: "мое тав". "Тав" – последняя буква еврейского алфавита; отсюда – знак, указывающий на конец письма.

35[г]. *"...противник мой..."* – досл. "муж спора моего". Чтение СП: "мой заступник" – неверно (ср. в GB).

37[а]. То есть отличался бы в своих поступках.

37[б]. *"...точно князь..."* Возможный вариант перевода: "точно к князю" (ср. в СП).

41[а]. Некоторые критики видят в этой строке явное указание на то, что гл. 31 первоначально кончалась вся дискуссия. Другие считают ее пометкой позднейшего переписчика или редактора.

Глава 32

Начиная с XVIII в. подавляющее большинство критиков считают гл. 32–37 (речи Элиу) позднейшим добавлением к первоначальному тексту Книги Иова. Аргументы таковы. Во-первых, нигде, кроме как в этих главах, нет ни малейшего упоминания об Элиу. В эпилоге и прологе мы встречаемся с тремя друзьями. Яхве в своей речи также не дал оценки своему главному защитнику. Во-вторых, Элиу в основном повторяет мысли, уже высказанные тремя друзьями, а также в речах Яхве, и этим значительно ослабляет эффект последних. В-третьих, в языке и стиле речей Элиу содержатся черты, характерные для более позднего периода, в частности множество арамеизмов.

Речи Элиу, считает Пфайфер, выглядят как "полемическая интерполяция в защиту ортодоксального иудаизма" (*Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. P. 672), вставленная, может быть, при окончательной редакции книги. Редактор возложил на изобретенного им нового персонажа роль верховного арбитра, и Элиу проявляет в этой роли черты, которые, как замечает тот же Пфайфер, всегда отличали поборников официальной ортодоксии: претензии на обладание "истинным учением", полученным через откровение, "в сочетании с наглой самоуверенносью и грубой бестактностью" (Ibid). Речи Элиу содержат в концентрированном виде основные идеи позднего иудаизма о взаимоотношениях между богом и человеком.

Вступление к речам Элиу дано в прозе.

1[а]. *"...потому что он был прав в своих глазах".* В Септ., Сир., Сим. и в одном из манускриптов: "в их глаза". СП дает: "в глазах своих", – но Цсл., следуя Септ.: "бе бо Иов праведен перед ними".

2[а]. Имя *"Элиу"* означает: "Он мой бог" и встречается в Библии (см.: 1 Цар. 1:1, 1 Пар. 12:21; 27:18).

2[б]. *"...бузитянина..."* Область Буз, упоминается в Книге Иеремии (25:23) вместе с Деданом и Теманом как территория на юге Палестины или в Северной Аравии.

3[а]. *"...осудили бога".* В МТ: "осудили Иова" – одно из так называемых "исправлений писцов", признанных масоретами и приписанных ими Ездре, книжнику-богослову V в. н. э. В еврейских изданиях Библии в этих случаях имеется специальная пометка внизу страницы: תִּקּוּן סוֹפְרִים ("исправление книжников"). Цель исправления – избежать недопустимого сочетания слов "осудить" и "бог". Один из манускриптов сохранил הָאֱלֹהִים – "бога".

Ранее уже было отмечено, что дискуссия между Иовом и друзьями намеренно представлена автором в форме судебного процесса между Иовом и богом, адвокатами которого выступают друзья. То и дело применяются судебные термины и обороты. Молчание друзей означало, что Иову удалось доказать им свою правоту, что они признают тяжбу со своей стороны проигранной, и тем самым – что виновным является бог.

4[а]. *"...пока тот говорил..."* В МТ: "словами".

4[б]. *"...годами".* В МТ: "днями".

6[а]. *"...годами".* В МТ: "днями".

6[б]. *"...робел..."* В МТ стоит слово, которое означает "ползти", "пресмыкаться".

6[в]. *"...мнение..."* Слово, которое Элиу часто употребляет (דֵּעַ), означает также "знание", "учение".

7[а]. *"...старость..."* В МТ досл.: "дни".

8[а]. Имеется в виду, конечно, дух божий. Некоторые критики считают это место испорченным и предлагают читать вм. הִיא ("он", точнее "она", так как "дух" в евр. языке – слово женского рода) – יהוה ("Яхве"). Тогда: "но дух Яхве в человеке". Элиу выдвигает положение, что не годы, не жизненный опыт и не образование дают мудрость, она – дар божий, получаемый в откровении. Ср. в Сим.: *πνεῦμα θεοῦ* – "дух божий".

9[а]. *"...многолетние..."* В МТ употреблено слово רַבִּים, которое означает, собственно, "многие". Предложены эмендации: רַבֵּי יָמִים – "многолетние", שָׂבִים – "седые", но רַב может означать также "старший" (ср.: Быт. 25:23).

Септ. и Вульг. дают именно в этом смысле: *πολυχρόνιοι*, longaevi – "многолетние".

17[а]. *"...со своей стороны..."* В МТ досл.: "свою часть". Небольшое исправление (לִקְחִי вм. חֶלְקִי) дает: "свое учение" – параллелизм со словом "мнение" во втором полустишии (ср. у Эрлиха).

18[а]. *"...дух внутри меня".* В МТ: "дух живота моего". Живот, внутренности у древних воспринимались также как вместилище душевных и духовных переживаний (ср. в рус. языке: "чувства теснились в груди").

19[а]. *"...внутренность моя..."* В МТ: "живот мой".

20[а]. *"...мне будет легче дышать..."* В МТ досл.: "и поступит мне ветер".

22[а]. В МТ досл.: "Забери меня вскоре" – в смысле клятвы.

Глава 33

6[а]–7. Элиу намекает на жалобы Иова (9:34; 13:21), что ужас перед богом сковывает его: "...он не человек, как я" (9:32).

6[б]. *"...как и ты..."* Получено в результате исправления: כָּמוֹךָ вм. כְּפִיךָ (ср. в ВН). В МТ досл.: "как рот твой" – очевидно, испорченное место.

6[в]. *"...от бога..."* В МТ стоит לָאֵל – досл.: "к богу", "для бога". Предложены эмендации: מֵאֵל ("от бога"), לֹא אֵל ("не бог"). Ср. первое полустишие в СП: "Вот я, по желанию твоему, вместо Бога".

7[а]. *"...и гнет мой..."* В МТ – hap. leg., перевод условный. В Септ.: "и рука моя" (так же и в СП), – что предполагает וְכַפִּי вм. וְאַכְפִּי.

9[а].–11. Элиу цитирует слова Иова.

12[а]. *"...превосходит..."* Предложено исправление: вм. יִרְבֶּה – כַּבִּיר ("могущественный"). Ср. в Септ.: *αἰώνιος*

13[а]. *"...слова мои..."* В МТ: "слова его". Имеется в виду человек, о котором говорится во втором полустишии ст. 12? В Септ.: "на слова мои не дает ответа", – что предполагает исправление одной буквы (דְּבָרַי вм. דְּבָרָיו; ср. в ВН). Возможен также вариант, который дается в СП и Лет.: "что он не дает отчета о делах его".

14[а]. В МТ досл.: "и во второй раз не заметят". Ср. в СП: "и, если того не заметят, в другой раз".

15[а]. Некоторые критики считают это глоссой, цитатой из 4:13.

16[а]. В МТ досл.: "и на (данное) им наставление ставит печать". Смысл, может быть, тот, что бог, дав "наставление" человеку, своим решением как бы ставит печать. Однако возможно другое чтение, предполагающее только иную огласовку в двух словах (וּבְמֻסָּרִם вм. וּבְמֹסָרָם и יְחִתֵּם вм. יַחְתֹּם; ср. в ВН) и дает предлагаемый перевод (подкрепляемый и Септ.).

17[а]. *"...от худого дела..."* Переведено вслед за Сир., Тарг., Вульг. Септ дает: "от беззакония" (*ἀπὸ ἀδικίας*), – что предполагает в евр. тексте יְכַסֵּחַ вм יְחַסֶּה.

17[б]. В МТ досл.: "и гордость от человека скрывает". Смысл непонятен. Принято исправление: מַעֲוָלָה (вм. מַעֲשֶׂה) – "отсекает" в значении "очищает человека от гордыни".

18[а]. *"...от поражения копьем".* Перевод условный. В МТ: שֶׁלַח – слово неясного значения. Может быть, "меч"? Приняв толкование, предложенное

для слова שֶׁלַח Дормом ("колодец" – т.е. вход в подземное царство): "от перехода в Шеол".

19[а]. *"...болью..."* В МТ досл.: "борьбой", "дрожью".

21[а]. *"...обнажаются кости..."* Исправив שֻׁפֵּךְ на שׁחפו: "истощаются кости" (ср. в ВН).

22[а]. *"...к ангелам убивающим".* Это может означать ангелов смерти, но, может быть, здесь испорченное место. В Септ.: *ἐν ᾅδῃ* – "в подземном царстве". В первоначальном тексте, возможно, было вм. לַמְמִתִים – לִמְקוֹם מֵתִים ("к месту мертвых"; ср. у Дорма, Хельшера).

23[а]. *"...ангел..."* В МТ досл.: "посланник", "вестник" (מַלְאָךְ).

23[б]. *"... посредник..."* Соответствующее евр. слово מֵלִיץ означает "переводчик". Здесь, очевидно, употреблено в смысле "посредник", "ходатай".

23[в]. *"...один из тысячи..."* – т.е. один из множества.

24[а]. Неясно, кто сжалится над гибнущим человеком – бог? Ангел? Скорее, имеется в виду последний, который обратится к богу с ходатайством за человека. "Выкуп" – очевидно, покаяние.

26[а]. *"...возвращает...праведность".* Смысл стиха неясен.

Глава 34

2[а]. Здесь, конечно, ядовитая насмешка не только над Иовом, но и над друзьями.

4[а]. *"...правильное..."* В МТ стоит слово מִשְׁפָּט, означающее обычно "суд", "право", а также "правое", "правильное".

6[а]. В МТ досл.: "На право мое лгу я". Исправление (по Септ.) одной буквы (יְכַזֵּב вм. אֲכַזֵּב) дает предлагаемый перевод. Беер в ВН рекомендует другую эмендацию: אֶכְאַב – что дает: "страдаю я за правду мою". Ср. в СП: "Должен ли я лгать на право мое?".

6[б]. *"...рана моя..."* В МТ досл.: "стрела моя" (חִצִּי) – очевидно, в смысле раны от стрелы бога, т.е. болезни как кары божьей. Или, может быть, חִצִּי является испорченным מַחֲצִי – "рана моя" (Дум)?.

9[а]. В МТ сочетание רצה־עם имеет значение "взаимная любовь".

10[а]. В стихе, по-видимому, выпало целое предложение, так как не хватает параллелизма к "люди умные, выслушайте меня". ВН предлагает коньектуру: "мудрые, внимайте".

14[а]. Смысл: если бы бог перестал уделять внимание миру.

17[а]. В некоторых переводах (см., например, перевод Хельшера) принято исправление (по Тарг. и двум манускриптам): יַרְשִׁיעַ вм. תַּרְשִׁיעַ, – что дает перевод: "праведный, мощный (может ли) творить неправду?" Представляется интересной эмендация Торчинера: שֹׁגֵא מִשְׁפָּט вм. שֹׂנֵא מִשְׁפָּט и יַחֲרִישׁ вм. יַחְבֹּשׁ, – что дает: "Будет ли мощный в правосудии молчать – а ты будешь обвинять могучего, праведного?" Смысл: неужели ты думаешь, что можно безнаказанно хулить бога? Видна прямая связь со ст. 18, где та же мысль.

19[а]. *"Бог..."* В МТ: "который".

20[а]. Стих очень темного смысла. Вероятнее всего, текст испорчен.

20[б]. Ср. в СП: "народ возмутится, и они исчезают". При иной, чем в МТ, группировке букв и другой огласовке (יִגָּעַ שׁוֹעִים вм. יְגֹעֲשׁוּ עָם) это место

можно перевести: ”поражает знатных – и они исчезают” (так, например, переводит Киссэйн), – что, пожалуй, больше подходит и к контексту (ср. в ВН).

23[а]. При другой группировке букв, а именно כִּי לֹא עַל אִישׁ יֵשׁ מוֹעֵד вм. כִּי לֹא עַל אִישׁ יָשִׂים עוֹד, получается чтение: ”ибо он не назначает человеку срока” (ср. у Дорма и в ряде других переводов).

26[а]. Перевод спорный. Текст, по-видимому, испорчен. Эрлих предлагает понимать בִּמְקוֹם (”на месте”) в смысле наречия ”вместо”, ”как”, а רֹאִים (”видят”) исправить на רָעִים (”злые”), что дает чтение: ”как злых людей” (хороший параллелизм к первому полустишию. Но тогда лишним оказывается אֲשֶׁר (”которое”); Эрлих относит его к следующему стиху.

28[а]–29. Элиу возражает Иову: неправда, что бог не слышит вопля бедняков. Слышит! И наказывает их обидчиков. Но и в тех случаях, когда бог сохраняет видимое спокойствие, не вмешивается в дела людей, кто может обвинить его?

29[а]–30. Текст, очевидно, испорчен, и смысл темен.

29[б]. Досл.: ”И над народом, и над человеком совместно”. Из предложенных эмендаций принята поправка Хельшера: יָחֵן вм. יַחַד, – что дает: ”И над народом, и над человеком он наблюдает”.

30[а]. Смысл неясен. Может быть, добавление переписчика? Ср. у Форера.

31[а]–32. Темный смысл. Множество попыток эмендации.

31[б]. В МТ досл.: ”Ибо к богу, который сказал,” – кто сказал? По мнению Хельшера и многих других критиков, речь идет о злодее, упоминаемом в ст. 30, который может одуматься и обратиться к богу с покаянной речью (ст. 31, 32). Штейернагель склонен к иной интерпретации. Считая текст в этом месте испорченным и внеся исправления (הֲיֹאמַר אֵל אֵלֶיךָ вм. כִּי אֶל אֵל הֶאָמַר), он получает чтение: ≪Скажет ли бог тебе: ”Я заблуждался...”≫ Беер в ВН также предлагает считать ст. 31 и 32 за verba Dei – слова бога. Ср. у Павского: ≪Может ли человек сказать богу: ”Я страдаю, хотя невинен...”≫; в СП: ≪К богу должно говорить: ”Я потерпел, не буду больше грешить”≫.

31[в]. Изменение пунктации: נִשֵּׁאתִי вм. נָשָׂאתִי (Дум) – дает ”я заблуждался” вм. ”я потерпел”.

33[а]. *”...по-твоему ли он воздаст...”* Смысл: должен ли бог считаться с тобой, решая судьбу раскаявшегося грешника? Осудить его только потому, что он тебе неприятен?

В предлагаемом переводе смысл ст. 31–33 вытекает непосредственно из содержания ст. 29. Элиу утверждает: бог наблюдает за людьми, наказывает злодеев, не дает им возвышаться. Ни Иову, ни кому-либо другому не позволено обвинять бога в равнодушии к страданиям человеческим, но бог также не нуждается в советах и подсказках, должен ли он простить раскаявшегося грешника.

36[а]. *”Но...”* В тексте стоит слово непонятного смысла אָבִי. По-видимому, порча текста. Предложено исправление: אַף или אֲבָל (подтверждаемое Септ.), – дающее предлагаемый перевод.

36[б]. Имеются в виду, очевидно, заявления вроде ”нет жезла божия на них” и т.п. Но, может быть, и здесь текст нуждается в исправлении (вслед за Септ. и тремя манускриптами): כְּאַנְשֵׁי вм. בְּאַנְשֵׁי. Тогда место будет читаться: ”За ответы его, как людей беззаконных”.

37[а]. *"...плещет ладонями..."* — т.е. высказывает свое пренебрежение (ср.: 27:23).

Глава 35

2[а]. *"...я более прав..."* В МТ досл.: "моя праведность". Большинство версий (Септ., Сир., Вульг.) дают смысл: "я более прав, чем бог".

3[а]. Предложена (Дум, Хельшер и др.) эмендация: לִי ("мне") вм. לָךְ ("тебе"), — что дает чтение: "Что пользы мне" (параллелизм). Но лучше чтение МТ: Элиу, несомненно, имеет в виду слова Иова: "Пусть я согрешил, но что я могу сделать тебе?" (7:20).

3[б]. В МТ досл: "И что я выгадал по сравнению с тем, как если бы я согрешил".

5[а]–7. Смысл слов Элиу следующий. Бог настолько удален от мира людей и настолько возвышен, что ему ни грехи человека не могут принести ущерба, ни его добродетельные поступки — пользы. Поведение человека затрагивает интересы других людей, но не божества. Это же утверждал Элифаз (22:4 и след.). Отсюда Элиу, как до этого и три друга, делает вывод: бог наказал Иова за беззакония против людей, подобных ему, Иову (ст. 8). Элифаз прямо перечисляет эти беззакония, Элиу только намекает на них. Но Иов уже раньше опроверг эти обвинения (29:17; 30:25; 31:38–40). А читатель еще из пролога узнал о его невинности и непорочности.

9[а]. Здесь, кажется, Элиу снова цитирует слова Иова (24:12) и тут же по-своему объясняет, почему бог не внимает стонам угнетаемых: потому что они не обращаются к богу!

9[б]. Судя по ряду версий, возможно, в первоначальном тексте стояло עֹשְׁקִים ("притеснители") вм. עֲשׁוּקִים ("притеснений").

10[а]. Традиционный перевод: "который дает песни в ночи" (так, например, в СП) — непонятен и неуместен. Однако евр. слово זְמִרוֹת ("песни") имело, по-видимому, еще значение "помощь", "поддержка" (ср.: Ис. 12:2; Пс. 118:14), что лучше подходит к контексту.

13[а]. Другой возможный вариант перевода: "Но пустое (שָׁוְא), не слушает бог, и Шаддай не взирает на это" (Дорм, Форер), — что как будто продолжает мысль из ст. 12, но, с другой стороны, идет вразрез с последующими стихами.

14[а]. Иов неоднократно жаловался на то, что он хотел бы выступить перед богом с защитой своей правоты, но не может увидеть его.

15[а]. Перевод условный. Очень темный стих, множество попыток эмендации и интерпретации и ни одной убедительной.

15[б]. *"...гнев его не посетил его..."* Неясно: кого? Предположительный смысл: так как бог сейчас не слишком сердит.

15[в]. *"...строгости..."* Соответствующее евр. слово פַּשׁ — hap. leg. неясного значения, и разные переводчики переводят его по-разному (ср., например, в СП — "строгость", у Павского — "гордость"). Но в некоторых версиях в этом месте стоит слово "грех", что предполагает в первоначальном евр. тексте בְּפֶשַׁע вм. פַּשׁ (ср. в ВН). Тогда имеем чтение: "И он не очень вник (досл.: не узнал. — *М. Р.*) в твое прегрешенье". Общий смысл

стиха: Иов должен еще быть благодарен богу за то, что тот не слишком строго наказал его.

Глава 36

2[а]. *"...за бога."* В Септ.: ἐν ἐμοί – "у меня". Возможно, в первоначальном евр. тексте было לֶאֱלִיהוּ ("у Элиу") вм. לֶאֱלוֹהַּ (ср. в ВН). Но Вульг. дает: pro Deo – "за бога".

3[а]. Элиу заявляет, что он собирается раздвинуть рамки обсуждения.

4[а]. *"Совершенный в знаниях"* – эпитет, который обычно относили к богу (ср. 37:16). Характерная для образа Элиу черта – высокомерная убежденность в своем превосходстве и в своей правоте.

5[а]. Перевод спорный. В МТ досл.: "Вот, бог могуч, и не отвергает могучий сила сердца". Большинство критиков считают текст испорченным. Предложено исправление: "Вот, бог отвергает могучего силой". Здесь слова כַּבִּיר וְלֹא ("могуч и не") в первом полустишии рассматриваются как ошибочно повторенные переписчиком כַּבִּיר לֵב("могуч сердцем") из второго полустишия. Другое возможное исправление: во втором полустишии שְׁבוּר לֵב(вм. כַּבִּיר לֵב) – "сломленный сердцем" (графически сходно) или בַּר לֵב (ср. в Сир), что дает: "бог не отвергает сломленного сердцем" (т.е. упавшего духом) или "чистого сердцем" (ср.: Пс. 24:4).

12[а]. *"...погибнут..."* Досл.: "от копья погибнут". См. комментарий к 33:18.

12[б]. *"...в безрассудстве".* В МТ досл.: "без знания", "через незнание".

14[а]. *"...как у храмовых блудников".* В МТ: "среди храмовых блудников". Исправление одной буквы дает более подходящее: "как у блудников" (ср. в Тарг.). Евр. словом קְדֵשִׁים(досл.: "посвященные") обозначали обычно священных проститутов (ср. в СП: "блудники"), которые были при многих храмах на Древнем Востоке. Неясно, однако, в каком смысле употреблено это слово здесь. Торчинер предполагает порчу текста и предлагает исправление:וְקָרֵב שָׁנִים ("в близкие годы") вм. בַּקְּדֵשִׁים,т.е. безаконных постигнет ранняя смерть (параллелизм с первым полустишием).

16[а]–20. Текст этих стихов настолько испорчен, что многие критики вообще отказались от всяких попыток перевести их (как это сделали, например, Ястров и Форер). Ср. у Эрлиха: "Эти стихи мне непонятны".

16[а]. Перевод условный. Буквальный перевод лишен всякого смысла: "Итак, он вывел тебя из несчастья простор без стесненности, вместо того и удовольствие стол твой полон жира". Предлагаемый перевод возможен при условии ряда исправлений в тексте и, конечно, очень гадателен (ср. у Беера в ВН об этом стихе: "totus dubius" – "целиком сомнителен").

17[а]. Дается по СП. Чтение весьма условное! Предложен ряд эмендаций. Торчинер, например, по-иному сгруппировав буквы в слова и внеся другие исправления, предлагает читать: "И ты не судил бы судом беззаконных и тяжбу сироты защищал бы".

18[а]–20. Перевод весьма гадательный.

19[а]. Перевод условный. По стиху предложено много эмендаций. Одна из них (Киссэйн): "Суди богатого наравне с бедным, и слабого так же, как могучего силой" – хорошо вписывается в контекст, но предполагает

слишком большое исправление евр. текста. В принятом переводе исправлено: בֶּצֶר ("золото") вм. בְּצָר ("в нужде"), מַאֲמַצֵּי (досл.: "усилия") передано условно, по смыслу ("сокровища"). Ср. в СП.

20[а]. Перевод условный. По-видимому, порча текста. Форер считает этот стих безнадежно испорченным, а попытки эмендации, по его мнению, — "догадки без всяких оснований". Ср. эмендацию Киссэйна: בְּלִי־לְךָ вм. הַלַּיְלָה и עַמֶּךָ вм. עַמִּים, — что дает чтение: "Не угнетай тех, кто не твой, чтобы поставить родичей на их место".

21[а]. Смысл неясен. Кажется, Элиу здесь снова убеждает Иова смириться со страданием, которое — испытание от бога.

23[а]. То есть кто может потребовать у бога отчета в действиях?

27[а]. *"...капли из моря..."* Это чтение (Дум) лучше, чем в МТ: "капли воды" (разница в пунктуации: מִיָּם вм. מַיִם).

27[б]. *"...сквозь туман..."* В МТ досл.: "для тумана" (ср. в ВН).

31[а]. По мнению большинства критиков, настоящее место этого стиха — сразу после ст. 28.

31[б]. *"...судит народы..."* Исправление (יָזוּן вм. יָדִין), принятое многими критиками (ср. в ВН), дает, пожалуй, более подходящий к контексту смысл: "питает народы".

29[а]. *"...кто может..."* — следуя Сир. В МТ: "если" (מִי вм. אִם). Исправление принято и в СП.

30[а]. *"...свет свой..."* Большинством критиков принято исправление אֵדוֹ вм. אוֹרוֹ — "туман свой".

30[б]. Смысл неясен. Попытки эмендации: вм. שָׁרְשֵׁי הַיָּם ("корни моря") — רָאשֵׁי הָרִים ("вершины гор"; Дум; ср. в ВН) или שֶׁמֶשׁ בַּיּוֹם ("солнце днем"; Дорм и др.).

33[а]. Текст определенно испорчен. В МТ досл.: "стада также о его приближении". Принятая эмендация (изменение огласовки: מְקַנֵּא אַף עַל־עַוְלָה вм. מִקְנֶה אַף עַל־עוֹלֶה) подтверждается Тарг., Теодот., Сир., что дает предлагаемый перевод (ср. переводы Хельшера, Киссэйна, Форера и др.).

Глава 37

4[а]. *"...голос его..."* — так в некоторых манускриптах (קֹלוֹ вм. קֹל — "голос").

4[б]. *"...его..."* В МТ: "их". Получено при замене יְעַקְּבֵם на יְעַקֵּב. Ср. в СП.

5[а]. В МТ досл.: "Гремит бог своим голосом чудеса". Предложена эмендация (Дорм): יִפְעַל вм. יַרְעֵם, — что дает перевод: "голосом своим творит чудеса".

6[а]. *"...дождю проливному..."* В МТ повторение: "проливному дождю и проливным дождям", — что многими критиками считается ошибкой переписчика (ср. в ВН).

6[б]. *"Лей сильнее!"* — досл.: "усильтесь", если читать עֻזּוּ вм. явно ошибочного עֻזּוֹ — "его сила". Ср. у Форера.

7[а]. Смысл не совсем ясен. Может быть, имеется в виду то обстоятельство, что во время дождя приостанавливается всякая работа, как если бы руки людей были "опечатаны"? Если исправить בְּיַד на בְּעַד, получим:

"на людей ставит печать" – в смысле "препятствует им выйти" (ср. в 9:7 о звездах).

9[а]. *"Из палаты..."* – непонятно. Ряд критиков (Дум, Дорм и др.) считают, что здесь и во втором полустишии имеются в виду какие-то южное и северное созвездия (ср. в 9:9 "Палаты Юга") и переводят: "с юга – с севера" (ср. у Павского, в СП, у Дорма). Но, может быть, здесь намек на то, что бог хранит снег, град, ветры и т.д. в особых кладовых-хранилищах, выпуская их по воле своей оттуда (ср. 38:22).

9[б]. *"...из хранилищ..."* В МТ непонятное: "из разгоняющих". Исправив одну букву (מִמְּזָוִים вм. מְזָרִים; ср. в ВН), получаем предлагаемый перевод, отвечающий требованиям параллелизма. Но, возможно, имеются в виду северные ветры, приносящие холод? Ср. у Форера.

11[а]. *"...молнии его"* – досл.: "свет его".

12[а]. В МТ досл.: "И оно круги". Принято исправление (Дум, Будде): מְסִבּוֹת יִתְהַלֵּךְ вм. מְסִבּוֹת מִתְהַפֵּךְ – что дает предлагаемый перевод.

12[б]. *"...им..."* – т.е., очевидно, облакам, из которых одни, выполняя веления бога, посылают благодетельный дождь, а другие поражают молниями (ср. 36:31).

12[в]. *"...обитаемой земли"*. В МТ досл.: "вселенной земли".

13[а]. Перевод условный. Текст, по-видимому, испорчен.

13[б]. Досл.: "Или для жезла (т.е. для наказания. – *М.Р.*), или для земли". Вместо последних двух слов можно после незначительного исправления (יְמַלֵּא רְצוֹנוֹ вм. אִם לְאַרְצוֹ) получить: "выполняя его волю" (Дорм, Хельшер).

19[а]. Неясно, кому "нам", кто "мы", кому "ему". Но, кажется, здесь Элиу прибегает к иронии: ты, Иов, считаешь себя равным по уму богу, берешься с ним спорить, так научи же нас, темных (Элиу и присутствующих здесь же друзей), как следует говорить с богом.

20[а]–22. Стихи темного смысла и не поддаются убедительной интерпретации. Можно предположить порчу текста.

20[а]. Перевод спорный. Кажется, Элиу здесь намекает на вызывающие слова Иова: "Я буду говорить, а ты отвечай мне" (13:22). Такое непочтительное обращение к богу, по мнению Элиу, может кончиться гибелью дерзновенного.

24[а]. В МТ: "он не выглядит на всех мудрецов". Но кажется более подходящим получаемое при другой огласовке (יִרְאֻהוּ вм. יִרְאֶה): "не увидят его все мудрецы". Ср. у Павского:" и никакой мудрец его не увидит".

Глава 38

1[а]. В Септ. глава начинается словами: "После того как прекратил Элиу речи..." Это, по-видимому, позднейшее добавление и в то же время свидетельство тому, что уже в древности речи Элиу казались чужеродным элементом.

1[б]. В Библии явление Яхве часто сопровождается бурей или вихрем (ср.: Пс. 18; Иез. 1:4; Наум. 1:3; Авв. гл. 3 и др.).

2[а]. *"...замысел..."* Соответствующее евр. слово (עֵצָה) имеет несколько значений: "замысел", "совет", "план", "мудрость". Не совсем ясно, что имеет в виду автор. По мнению Хельшера, божественный разум, Петерс

считает, что речь идет о замысле Яхве в отношении Иова. Ср. в СП – "Провидение".

5[а]. *"...ты ведь знаешь?"* – В этих словах заключена ирония!

6[а]. *"...ее столбы".* Ср. в 9:6.

7[а]. *"...сыны божии..."* См. комментарий к ст. 1:6. Септ., чтобы избежать политеистического оттенка, дает и здесь: "ангелы".

8[а]. Здесь, по-видимому, также отзвуки древнего мифа о борьбе Яхве с первобытным океаном (см. комментарий к 9:13; 26:12–13).

8[б]. *"Кто оградил..."* Переведено по Вульг., что предполагает в евр. тексте וּמִי סָךְ вм. וַיָּסֶךְ ("и заградил"; ср. в ВН).

8[в]. *"...воротами..."* Предложено (Беер) исправление: וּמִי סָךְ вм. וַיָּסֶךְ. Тогда: "заградил море при его рождении" (параллелизм со вторым полустишием).

10[а]. *"...назначил..."* В МТ досл.: "сломал", непонятное в данном контексте. Может быть, имеется в виду изломанная береговая линия? Или текст испорчен? (Ср. в Септ.: *ἐθέμεν δέ* – "назначил").

10[б]. *"...предел его"* – т.е. границы. В Септ. – просто "предел" (*ὅρια*). В МТ: "предел мой"; принято исправление: חֻקּוֹ вм. חֻקִּי (Биккель, Дум и др.). Соответствующее евр. слово имеет также значение "закон", "установление". Отсюда в СП: "поставил ему мое определение". Однако требования параллелизма заставляют отдать предпочтение первому варианту.

11[а]. В МТ досл:.: "Здесь он поместит гордость волн твоих" – смысл? Принято исправление (Биккель, Будде и др.), отчасти вслед за Септ.: יִשָּׁבֵת גְּאוֹן вм. יָשִׁית בִּגְאוֹן, – что дает предлагаемый перевод.

13[а]. Смысл: с рассветом рассеиваются злодеи, действовавшие под покровом ночи. В религии вавилонян бог солнца Шамаш почитался также как бог правосудия, при появлении которого скрываются преступные и беззаконные люди.

14[а]. *"...она..."* Имеется в виду, по-видимому, земля.

14[б]. *"...Меняется, как глина печати..."* Смысл не совсем ясен. Может быть, текст испорчен. Печати были из красной глины, но в каком смысле "печать меняется"?

14[в]. *"...окрашивается..."* Получено в результате исправления неуместного здесь וְיִתְיַצְּבוּ ("и они станут") на וְתִצְטַבַּע (Беер, Эрлих и др.). Ср. в СП: "стала, как разноцветная одежда".

15[а]. Некоторые критики считают этот стих вставкой благочестивого комментатора.

15[б]. *"...свет их..."* – т.е. тьма, которая для злодеев есть свет.

17[а]. *"...врата смерти..."* Имеются в виду врата Шеола – подземной страны смерти, обители мертвых (ср.: Ис. 38:10; Пс. 9:14; 107:18).

20[а] и след. Яхве, так же как Иов и его друзья, не прочь применить сарказм.

20[б]. *"...их..."*. Имеются в виду друзья? В Септ. Яхве еще ироничнее: "не поведешь ли меня в пределы ее?"

21[а]. И здесь сарказм!

21[б]. *"...тогда..."* – т.е. в начале дней, при сотворении мира.

23[а]. Смысл неясен.

24[а]. *"...разделяется свет..."* Принятое многими критиками (Будде,

Биккель и др.) исправление רוּחַ ("ветер") вм. אוֹר ("свет") представляется сомнительным, хотя дает параллелизм со вторым полустишием. Мало подходит и אֵדוֹ ("туман его"). Смысл неясен.

27[a]. *"...из иссохшей земли..."* Получено в результате исправления (Беер, Штейернагель, Дорм и др.) מִצִּיָּה вм. מֹצָה ("всходы").

30[a]. *"...твердеют..."* В МТ досл.: "скрываются", – что, однако, плохо вяжется с контекстом. (Ср. в переводе Павского: "под камень скрываются воды", – но в тексте нет слова "под".) Предложен ряд исправлений. Ср. в ВН: вм. יִתְחַבָּאוּ ("прячутся") – יִתְחַבָּרוּ ("затвердевают", "сгущаются").

31[a]–32. Перечисляется ряд созвездий, которые в СП не без основания оставлены без перевода, поскольку вполне уверенно идентифицировать их с современными рискованно (см. комментарий к ст. 9:9). Обычно Кима идентифицируется с Плеядами (так в Септ., Вульг.), Кесиль – с Орионом (Септ.), Маззарот (в Септ. оставлено без перевода) некоторые идентифицируют с Большой Медведицей, другие – с Венерой, третьи считают общим названием для южных зодиакальных созвездий. Аиш (в ст. 9:9 – аш) идентифицируется с Большой Медведицей или с Альдебараном. Характерно представление о том, что звезды, входящие в состав созвездия, скреплены между собой невидимыми узами.

32[a]. Смысл неясен. Возможно другое чтение (при иной огласовке: תְּנַחֵם вм. תַּנְחֵם): "И утешишь ли Аиш по поводу ее сыновей", – что не более понятно. Впрочем, в Талмуде сохранилась легенда о том, что бог во время потопа взял две звезды из Кимы и таким образом распустил ее узы, но заполнил пустующее место двумя звездами из Аиш, которая с тех пор безутешно ищет их. (См.: *Schiaparelli G.* Die Astronomie in Alten Testament. Giessen, 1904. S. 50H.)

33[a]. *"...власть над землей..."* В МТ: משטר – hap. leg., перевод дан по смыслу. Имеется в виду, по-видимому, влияние созвездий на происходящее на земле.

34[a]. *"...покрыло тебя..."* В Септ.: *ὑπακούσεταί σου* – "послушает тебя", что предполагает в евр. тексте תַּעֲנֶךָּ вм. תְּכַסֶּךָּ и дает: "И обилием воды ответит тебе (облако. – *М.Р.*)" – параллелизм с первым полустишием.

36[a]. Стих темный, перевод гадательный. Множество вариантов эмендации. В МТ досл.: "Кто вложил в тухот мудрость, или кто дал сехви разумение". Слова "тухот" и "сехви" невозможно перевести с полной уверенностью. В Библии слово "тухот" встречается, кроме Книги Иова, еще только в одном месте – в Псалтири (51:8), и там оно, судя по контексту, может быть, имеет значение "сердце". Слово "сехви" – hap. leg., встречающееся в Библии только один раз, в рассматриваемом стихе Книги Иова. Но в более поздней раввинистической литературе оно встречается в значении "петух" (так дает это слово и Вульг.: gallo). Петух считался у древних народов разумной птицей, по-видимому, из-за того, что предвещал наступление дня. Если принять это значение для "сехви" во втором полустишии, то поскольку в рассматриваемом стихе принцип параллелизма, по-видимому, соблюден, можно думать, что и "тухот" из первого полустишия тоже является названием какой-то "разумной" птицы, по

мнению многих критиков – ибиса, священной птицы Тота, египетского бога мудрости, которая у древних египтян также слыла мудрой птицей, оповещающей о начале нильского половодья. В СП условно: "Кто вложил мудрость в сердце, или кто дал смысл разуму".

37[а]. Смысл, очевидно, такой: бог рассчитывает, куда и сколько послать облаков.

37[б]. *"...сосуды небесные..."* – т.е. облака.

38[а]. Смысл: после дождя пыль слипается в сплошную массу.

41[а]. *"...ворону..."* Некоторые критики (Дум, Беер и др.), изменив огласовку, читают вм. "ворону" – "к вечеру" (לָעֶרֶב вм. לָעֹרֵב), относя все сказанное в ст. 41 к львам. Можно, однако, сослаться на Псалтирь (147:9), где говорится о том, что бог дает "скоту пищу его и птенцам ворона, которые кричат".

Глава 39

1[а]. *"...время родов..."* Некоторые критики считают, что עֵת ("время") попало сюда из второго полустишия, а в первоначальном тексте было: "как рождают" (ср. в ВН).

3[а]. *"...болей..."* Соответствующее евр. слово имеет значения "боль", "мука", но также "приплод". Возможный вариант перевода: "приплод свой мечут".

5[а]. *"...дикого осла..."* Евр. слово в МТ עָרוֹד – hap. leg. Возможно, это арамейский эквивалент פֶּרֶא ("дикий осел").

9[а]. *"...дикий бык..."* Соответствующее евр. слово (רֵים) в разных переводах дается по-разному: в Септ. – *μονόκερας* ("единорог"), так же в СП, в некоторых переводах – "буйвол". Но в ассирийских памятниках тоже встречается это слово (rimu), и сопровождающие рисунки не оставляют сомнения в том, что речь идет именно о диком быке.

12[а]. *"...в гумно твое".* Получено в результате исправления: לְגָרְנֶךָ вм. явно ошибочного וְגָרְנְךָ ("и гумно твое") Ср. также в ВН.

13[а]. Очень темный стих. По-видимому, текст испорченный. Значение некоторых слов в нем неясно и было неясным уже в древности. В Септ. ст. 13–18 были опущены, можно предполагать, именно из-за трудности перевода. Теодотион вышел из положения другим путем, оставив непонятные слова непереведенными. Так же поступили и переводчики Книги Иова на славянский язык.

13[б]. В МТ досл.: "Крыло страусов радуется", – что совершенно непонятно. В СП: "Ты ли дал красивые крылья павлину", – совсем произвольно. Другие попытки эмендации также связаны с произвольными исправлениями, очень значительными, и совершенно неубедительны (ср., например, в ВН).

13[в]. Спорен перевод всех слов этого полустишия.

17[а]. *"...бог лишил..."* Странно, но Яхве говорит о себе в третьем лице! Может быть, вставка комментатора?

18[а] *"...поднимает крылья..."* Перевод условный. В оригинале одно слово этого полустишия (תַּמְרִיא) – hap. leg., и точного значения его не удается установить. Можно думать, что речь идет о повадке страуса распускать крылья для ускорения бега. Штейернагель оставляет ст. 18 без перевода.

20[а]. *"Испугаешь ли его..."* Соответствующий глагол в МТ имеет значение "взволновать", "всколебать", отсюда возможный вариант перевода первого полустишия: "Заставишь ли его скакать как саранчу?" Сравнение коней с саранчой встречается в Книге Иоиля (2:4).

21[а]. *"...роет..."* В МТ: "роют". Исправлено вслед за Септ., Вульг., Сир.: יַחְפֹּר вм. יַחְפְּרוּ.

23[а]. *"...брящает..."* Однако соответствующее евр. слово תִּרְנֶה имеет значение "петь", "ликовать" – смысл?

23[б]. *"...сверкают..."* В МТ досл.: "пламя".

24[а]. *"...глотает землю..."* – т.е. быстро мчится. Ср. рус. "глотать версты".

24[б]. *"...не устоит на месте..."* В МТ досл.: "не верит".

25[а]. *"Гэ-а-ах"* – междометие, которым передается крик ликования (ср.: Ис. 44:16).

26[а]. *"...на юг".* В МТ досл.: "на Теман". Теман – также название одной из областей Южной Палестины.

27[а]. Приняв поправку (Будде, Штейернагель и др.): יָכִין הָרִים קִנּוֹ вм. וְכִי יָרִים קִנּוֹ – "и так как поднимает гнездо свое".

30[а]. *"...жадно пьют..."* В МТ стоит глагол со значением "хлебать", "захлебываться".

Глава 40

1[а]–5. В некоторых переводах эти стихи отнесены к предыдущей главе (так в СП).

5[а]. Идиоматическое выражение, смысл которого: я уже много наговорил, теперь вижу, что больше не должен.

13[а]. Темный стих. *"...лица их..."* – т.е. их самих. *"...тайное место..."* – может быть, Шеол? Или текст испорчен? Предложено исправление: בַּדֹּמֶן вм. בַּטָּמוּן, – что дает чтение вм. "в тайное место" – "в навоз" (ср. у Эрлиха).

15[а]. *"Бегемот"* в евр. языке является формой мн. числа слова "бегемота" – "домашняя скотина". В то же время это слово употреблялось как название мифического существа, одного из первозданных чудовищ, с которыми Яхве пришлось выдержать борьбу в начале времен и которых он победил. Однако в описании бегемота в Книге Иова фантастические черты удивительным образом перемешаны с чертами, присущими вполне реальному животному – гиппопотаму (бегемоту). Можно подумать, что автор сам видел это животное, скажем в Египте, где в древности они водились в изобилии. По мнению некоторых исследователей, и само слово "бегемот" является гебраизированной формой египетского p' – iḥmu – "водяной бык" ("гиппопотам").

15[б]. *"...как и тебя..."* В МТ досл.: "вместе с тобою".

17[а]. *"Напрягает..."* Значение соответствующего евр. слова в точности не установлено. Некоторые переводят его как "висеть" или "поворачивать", "изгибать".

18[а]. *"...трубы...", "...брус..."* – hap. leg.

19[а]. Досл.: "первое из путей", т.е. дел, творений (ср.: 26:14). Здесь "первое" в смысле "самое крупное, величественное" (ср. то же о Левиафане).

19[б]. Досл.: "сотворивший его приблизит меч его". Текст, очевидно, испорчен. Ни одну из попыток реконструкции его нельзя признать вполне удовлетворительной. Штейернагель оставил это место вообще непереведенным. Наш перевод основан на эмендации Торчинера (הָעָשׂוֹ לְשַׂחֶק בּוֹ вм. הָעֹשׂוֹ יַגֵּשׁ חַרְבּוֹ) и как будто подтверждается Септ.: *πεποιημένον ἐνκατα παίξεσται υπὸτῶν ἀγγέλων αυτοῦ* – "чтобы с ним играли ангелы его" (богу не пристало забавляться с бегемотом). Другая эмендация (Будде, Дум, Форер и др.): הֶעָשׂוּ(י) נֹגֵשׂ חֲבֵרָיו – дает чтение: "он создан владычествовать над своими товарищами". Ср. также у Эрлиха: הֶעָשׂוּ(י) גֶּשֶׁה רַבָּה – "глыба огромного размера".

20[а]. Стих темного смысла. *"...корм..."* В МТ: בּוּל – "урожай". Странно, что Бегемоту приносят свой урожай горы. Гийом, однако, считает, что הָרִים ("горы") в евр. тексте – это искаженное арабское "пруды", "заводи".

21[а]. *"...лотоса..."* – традиционный перевод. Значение соответствующего слова в МТ не установлено и было, очевидно, неясным уже во времена создания Септ., которая дает в этом стихе: *παντοδαπὰ δένδρα* – "разные деревья".

22[а]. *"...лотосы..."* См. комментарий к ст. 21.

22[б]. *"...тополя потока..."* Здесь дело обстоит так же. В МТ стоит עַרְבֵי־נָחַל, которое обычно переводится как "ивы ручья". По мнению Дальмана, имеется в виду скорее тополь (Populus euphratica). Ср. в GB.

24[а]. *"в тенетах..."* Значение соответствующего евр. слова неясно. Может быть, речь идет о каком-то колющем орудии вроде багра?

25[а] и след. Как и при описании Бегемота, автор, желая дать образ могучего морского чудовища, воспользовался уже испытанным приемом – перенес на него черты реального животного, крокодила, но в фантастически гипертрофированном и искаженном виде.

26[а]. *"...тростник..."* Очевидно, подразумевается веревка из волокон тростника. В Септ.: "кольцо" (ср. в СП).

30[а]. В древнем Израиле "ханааней" было синонимом слова "купец".

31[а]. *"Проколешь ли..."* В МТ досл.: "наполнишь ли".

31[б]. *"...гарпунами..."* В МТ стоит слово неясного значения, переведено по смыслу.

32[а]. Смысл стиха не вполне ясен.

Глава 41

1[а]. *"...надежда твоя..."* В МТ: "надежда его" – смысл? Исправление по Сир. и одному манускрипту (תּוֹחַלְתְּךָ вм. תֹּחַלְתּוֹ) дает предлагаемый перевод (ср. в ВН). В СП местоименная часть опущена: "надежда тщетна"

2[а]. *"...моим лицом..."* – т.е. лицом бога. Во многих манускриптах и в Тарг.: "лицом его" (לְפָנָיו вм. לְפָנַי; ср. в ВН), т.е. Левиафана.

3[а]. *"...против меня..."* В Септ.: "против него".

3[б]. *"...и останется цел".* В МТ: "и я остался цел". В предлагаемом переводе принято исправление по Септ.: וַיִּשְׁלָם вм. וָאֲשַׁלֵּם.

3[в]. В МТ: "Под всем небом – мое оно". Предложены исправления: вм. לִי הוּא ("мое оно") – לֹא הָיָה ("нет такого") или מִי הוּא ("кто он"; Штейер-

нагель), принятое в предлагаемом переводе. Ряд авторов считают, что в ст. 1–3 произошла порча текста: сказанное о Левиафане было отнесено к богу.

4[а]. *"...о величии его силы..."* Перевод условный. Текст испорчен настолько, что Штейернагель оставил это место непереведенным. В МТ досл.: "и слово сил". Предложены различные исправления. Наш перевод основан на эмендации וְרֹב גְּבוּרָתוֹ вм. וּדְבַר גְּבוּרוֹת (Киссейн и др.).

5[а]. *"...верх одежды его"*. В МТ досл.: "лицо одежды его".

5[б]. Следуя Септ. В МТ досл.: "с двойной уздой кто войдет". Принято исправление: סִרְיֹנוֹ (в Септ.: *θώρακος*) – "панцирь его" (Будде, Дум, Петерс, Хельшер, Форер и др.) вм. רִסְנוֹ , – что дает и параллелизм со словом "одежда" в первом полустишии.

6[а]. *"...двери его лица"* – т.е. челюсти. В Сир.: "двери его рта" (פִּיו вм. פָּנָיו).

7[а]. *"спина его..."* В МТ: "гордость его". Незначительное исправление (גֵּוֹה вм. גַּאֲוָה ; подтверждается Септ. и Вульг.) дает более подходящее "спина", т.е. продолжается последовательное описание частей тела Левиафана.

7[б]. *"...ряды щитов..."* – т.е. ряды костяных пластин, покрывающих спину крокодила.

10[а]. *"...ресницы зари"* – т.е. первые лучи восходящего солнца (ср. 3:9).

11[а]. *"...языки пламени"* – досл.: "головни", "факелы".

12[а]. В МТ досл.: "как котел раздутый и камыш". Видимо, текст испорчен. В Септ.: "горн раздутый" (*καμινου*), что предполагает в евр. тексте כּוּר вм. דוּד. Вм. אַגְמֹן ("камыш") Торчинером предложена эмендация: אֹגֵם – "сопеть", "фыркать". Тогда получается "как раздутый горн, он сопит".

13[а]. *"...разжигает угли..."* В Септ.: "как разожженные угли".

14[а]. В МТ последние два слова полустишия неясного значения (hap leg.) и трудно поддаются переводу. Вслед за Септ. (*τρέχει ἀπολεία*) предложена эмендация: "рыщет гибель", – что предполагает в евр. тексте תָּרוּץ אֲבַדָּה вм. תָּדוּץ דְּאָבָה (эмендация принята также в СП).

16[а]. *"...твердо, как камень..."* В МТ досл.: "отлито, как камень".

16[б]. Нижний жернов изготовляется из более твердого камня, чем верхний.

17[а]. *"...трепещут боги..."* В МТ именно так! Предложены различные эмендации: вм. אֵלִים ("боги") – אֵילִים ("вожди", "силачи" или "олени") либо גַּלִּים ("волны", "валы"). Штир считает, что в ст. 17 как бы представлена картина охоты на крокодила, и соответственно предлагает во втором полустишии после иной группировки букв (מְשַׁבֵּר יָמִית חֹטְאוֹ вм. מִשְּׁבָרִים יִתְחַטָּאוּ) чтение: "сокрушая, убивает промахнувшегося". Другие попытки эмендации: вм. מִשְּׁבָרִים – מִשְׁבְּרֵי יָם – "волны морские" (отступают) или מִשִּׁנָּיו גִּבֹּרִים – "от зубов его силачи" (теряются или промахиваются).

18[а]. Из трех приведенных названий видов оружия два слова встречены в Библии только однажды, в этом месте (hap. leg.), и значение их не установлено в точности. Перевод дан предположительный.

20[а]. *"...дочь лука..."* В МТ: "сын лука" – т.е. стрела.

21[а]. *"Булаву..."* В МТ – тоже hap. leg. Переведено условно.

23[а]. Смысл стиха: при движении Левиафана в воде она волнуется и покрывается пеной.

23[б]. *"...кипящий котел".* В МТ стоит слово מֶרְקָחָה, означающее котел, в котором кипятятся различные мази.

24[а]. В МТ досл.: "бездну сочтет за седину".

25[а]. *"...бесстрашным".* Беер предлагает вм. לִבְלִי־חָת ("без страха") читать לְבַעַל חַיּוֹת ("господином над зверями"), т.е. здесь та же мысль, что в ст. 26.

Глава 42

3[а]–4. Иов повторяет обращенные к нему ранее слова Яхве (38:2 и 40:7) и тут же дает ответ: да, это был я, который так неразумно говорил.

6[а]. По поводу этого стиха Штир пишет: ≪Что это: покаяние? отречение? По Будде и многим другим, "отрекаюсь" имеет подразумеваемое дополнение: "от того, что я раньше говорил". Это дополнение вполне в духе древних ортодоксальных редакторов поэмы о Иове. Но в тексте этих слов нет! А слово מאס может иметь и другое значение – "плавиться", "таять" (ср.: Пс. 58:8), и оно применялось иногда для выражения скорби и страха. Что заставило Иова "таять"? Он увидел бога! Здесь сломленная гордость человека, побежденного насилием≫ (*Stier Fr.* Das Buch Hiob. S. 352). Ср. в Септ.: "Посему я укорил сам себя и истаял, я считаю себя землею и пеплом" (перевод Юнгерова).

7[а]. *"...обо мне..."* В Септ.: "предо мною".

8[а]. *"...принесите их во всесожжение за себя..."* В Септ. и Сир.: "и он принесет жертву за вас".

8[б]. *"...я отнесусь со вниманием..."* В МТ досл.: "я подниму его лицо".

8[в]. *"...ибо вы не говорили обо мне так верно, как раб мой Иов".* В Септ.: "ибо вы не говорили истины о рабе моем Иове".

10[а]. *"...и восстановил...благосостояние..."* Чтение по Q: שְׁברת вм. שְׁבִית.

10[б]. *"...за друзей своих..."* В МТ: "за друга своего" – очевидно, описка. Исправлено по Септ.: "о друзьях своих".

11[а]. *"...по одной кесите..."* Упоминается древняя денежная единица. Неизвестно в точности, каковы были ее вес и, следовательно, цена.

14[а]. Имя *"Иемима"* в Септ. и Вульг. произведено от слова "день" (что-то вроде "светлая"). Некоторые современные критики предпочитают другое значение: "голубка", по сходству с соответствующим арабским словом. *Кеция* (в СП – Кассия) – "род благовония" (ср.: Пс. 45:8). *Керен-Гаппух* – "рог с сурьмой".

16[а]. В Септ.: "И прожил Иов после болезни сто семьдесят лет, всех же лет он прожил двести сорок восемь".

17[а]. *"...сытый днями."* Ср.: Быт. 35:29; 1 Пар. 29:18. В Септ. ст. 17 опущен и вместо него вставлено следующее добавление: "Написано также, что он восстанет снова вместе с теми, которых господь пробудит. Это приведено из сирийской книги. Он жил в стране авситидийской, на границах Идумеи и Аравии. Ранее, однако, его имя было Иовав. Он взял в жены аравитянку и родил сына по имени Еннон. Отец у него был Зареф, из сыновей Исава, а мать Босорра. Так что он был пятым после Авраама. Вот цари, которые царствовали в Эдоме, стране, в которой и он правил. Первым был Балак сын Беора, и название города его было Дингава. А после

Балака – Иовав, который был назван Иов. После этого Азсом, князь земли теманитской. После этого Адад сын Бедада, который поразил Мадиам на равнине Моава, и имя городу его было Геттаим. А друзья, которые к нему пришли, были: Елифаз из сынов Исава, царь теманитян, Балдад (Билдад), правитель (*τύραννος*) савхеян и Софар (Цофар), царь минеев".

Подавляющее большинство исследователей считают это место позднейшим добавлением, основанным на вполне произвольном отождествлении Иова с Иовавом из династии эдомитских царей, приведенной в Книге Бытия (36:31–39).

КНИГА ИОВА И ЕЕ АВТОР

"Был человек в стране Уц, Иов – имя его...", – так эпически спокойно и как будто бесстрастно начинается библейская Книга Иова – одно из самых замечательных произведений философской поэзии древности. Судьба этой книги во многих отношениях удивительна. С тех пор, как в III или, может быть, во II в. до н. э. она вошла в число "священных писаний" иудейской религии, на протяжении более двух тысячелетий иудейская синагога и христианская церковь обычно рекомендовали и рекомендуют это произведение как в высшей степени поучительное и утверждающее в вере, а герой его стал на века эталоном, образцом праведника (см.: Иак. 5:10–11) для последователей по крайней мере этих двух религий. И в то же время едва ли какое-нибудь другое произведение из числа вошедших в Ветхий завет вызвало столько разногласий и споров между экзегетами и критиками Библии. Споры продолжаются и в наши дни.

Уже в V в. христианский епископ Федор Мопсуэстский учил, что Книга Иова – это просто литературное произведение, вроде греческой трагедии, которое сочинил некий автор, обладавший большими знаниями, но и не меньшим тщеславием, не слишком благочестивый и приписавший Иову речи, совершенно неподходящие для человека добродетельного и богобоязненного.

Что касается еврейских средневековых комментаторов Библии, то расхождение между ними во взглядах на Книгу Иова, а тем более в оценке самого Иова просто поразительны. ≪В то время как одни рассматривают Иова как святого, – замечает по этому поводу современный американский библеист Н. Глетцер, – другие видят в нем скептика, бунтаря против бога, или дуалиста, или человека, которому не хватало знаний, или последователя Аристотеля, который отрицал божественный промысел, или "козла отпущения", или прототипа саббатианского мессии и т.д.≫ (см.: *Glatzer N.* The Book of Job and its interpreters: Biblical motifs. Cambridge, 1966. P. 167).

Не меньше разногласий по поводу Книги Иова наблюдается у христианских богословов, а также у современных исследователей и критиков Библии. И это, конечно, совсем не случайно. Книга Иова, пожалуй, как никакое другое ветхозаветное сочинение, сложна по составу и противоречива по содержанию, и прежде всего по трактуемым в ней религиозно-философским идеям. Основная проблема, которая рассматривается в Книге Иова, – это, бесспорно, проблема теодицеи – оправдания бога.

ЭВОЛЮЦИЯ РЕЛИГИИ И ПРОБЛЕМА ТЕОДИЦЕИ

Возникновение проблемы теодицеи. Термин "теодицея" был широко введен в философский оборот Г. Лейбницем в начале XVIII в. (см.: *Leibniz G.W.* Essais de Thédicée sur la bonte de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mals. Amsterdam, 1710). Но сама проблема теодицеи стара, может быть, так же, как классовое общество и религия в классовом обществе, – более трех тысяч лет тому назад она уже занимала умы мыслителей Древнего Вавилона (см.: *Lambert W.G.* Babylonian wisdom literature, Oxford, 1960. P. 10–11).

В конце XVIII в. в статье со знаменательным названием "Относительно бесплодности всяких философских попыток теодицеи" И. Кант следующим образом определил содержание понятия теодицеи: "Под теодицеей мы понимаем защиту высшей мудрости творца от выдвигаемых против него разумом обвинений в наличии в мире нецелесообразного" (*Kant I.* Uber das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Théodicée. Berlin, 1791. Bd. 18. S. 194–195. См также: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 60). Но во все времена проблема теодицеи чаще всего ставилась в более узком, этическом плане: если признать, что мир создан и управляется богом, атрибутами которого являются всемогущество, совершенная мудрость и всеблагость, то как объяснить наличие в мире зла? Эпикуру приписывается следующая формулировка этого противоречия: бог или хочет устранить зло и не может, или может, но не хочет, или не может и не хочет, или хочет и может. Если он хочет и не может, то он бессилен, что несовместно с богом. Если может, но не хочет, он зол, что также чуждо богу. Если не может и не хочет, то он бессилен и зол, а значит, не бог. Если хочет и может, что единственно подобает богу, откуда тогда зло? Или почему бог его не устраняет (см.: *Lactantius.* De ira Dei. 13, 19 // Epicurea / Ed. H. Usenser. Lipsaie, 1887)? Проблема теодицеи, в сущности, и сводилась к тому, чтобы найти какой-то выход из этого логического тупика.

Почему и как возникла эта проблема? В условиях первобытно-общинного строя люди попросту не испытывали потребности в теодицее. Они верили в существование множества духов или богов, которым приписывали различные сверхъестественные способности, но отнюдь не считали их ни всемогущими, ни всезнающими, и вообще рассматривали их как существа, весьма далекие от совершенства в любом смысле, в том числе в этическом. Представляя себе духов и богов в человеческом или зверином облике, люди приписывали им соответствующие образ мышления, эмоции, поведение.

Характерной чертой первобытно-общинного строя был коллективный характер сознания. Не зная иных общественных связей, кроме кровнородственных, человек переносил их также на мир сверхъестественного. Действительная ограниченность родовых коллективов, основанная на коллективном характере производственного процесса и естественно-родовых связях между людьми, как указывал Маркс, получила идеальное отражение в древних религиях (см.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 89, 90).

В силу этих воображаемых связей между людьми и духами члены

родоплеменной группы должны были оказывать преимущественное внимание своим родовым духам, но вместе с тем они имели основание видеть в этих духах своих сверхъестественных покровителей, помощников и защитников, в то время как от "чужих" духов, в особенности покровителей других, враждебных родов, всегда можно было ожидать неприязненного отношения. Впрочем, и к "своим" духам также следовало относиться с известной опаской. Важно было сохранить их благожелательное отношение – почтительным обращением и дарами, не обидеть духов, не оскорбить их, не разгневать (см.: *Анисимов А.Д.* Духовная жизнь первобытного общества. М.; Л., 1960. С. 228 и след.), что не всегда оказывалось простым делом, потому что эти сверхъестественные существа способны были и на беспричинную, как будто, вспышку гнева, и на ничем не оправданную жестокость по отношению как к целому коллективу, так и к отдельному человеку.

Вообще, древние люди могли заметить, что их духи и боги отнюдь не отличались беспристрастием, скорее наоборот. Один человек мог, казалось бы, без всяких особенных заслуг стать любимцем бога, другого также без явной причины божество могло невзлюбить и преследовать всю жизнь. Наконец, богами в их отношении к людям нередко руководили и такие низменные чувства, как зависть или страх – зависть к чрезмерно преуспевающему, удачливому человеку, страх перед тем, что люди, слишком далеко продвинувшись в познании мира и став поэтому слишком могущественными, могут каким-то образом сделаться опасными для богов.

Такие представления о мире сверхъестественных существ сложились у людей еще на самых ранних этапах их истории, но в силу крайней консервативности религиозного сознания сохранялись (естественно, в измененном виде) и на более поздних этапах – вплоть до наших дней.

По мифам, причиной Троянской войны, принесшей столько бедствий не только побежденным троянцам, но и победителям грекам, была ссора между тремя тщеславными богинями, ссора, в которой люди совсем не были виновны. Еще во времена Солона и Геродота греки верили, что олимпийские боги могли причинить зло слишком счастливому человеку из зависти или чувства соперничества. Этическое оправдание гомеровского Зевса было невозможным и бессмысленным делом, его поступки, как поступки любого земного тирана, сплошь и рядом объяснялись прихотью, капризом или мотивами, неприглядными даже с точки зрения общепринятой человеческой морали. Однако на какой-то ступени развития греческой религии именно Дикэ, богиню справедливости, стали считать первой советницей и помощницей Зевса. И это совсем не случайно.

По мере того как родоплеменной строй постепенно разлагался и происходило становление классового общества с его делением на эксплуататоров и эксплуатируемых, богатых и бедных, знатных и незнатных, неизбежно должны были меняться нравственные и религиозные представления людей. Формировалось государство – аппарат, который помогал угнетающим классам держать в повиновении угнетенных. Важно, однако, не упускать из виду и то обстоятельство, что государство в классовом обществе должно решать и ряд важных общенародных задач. Классовое общество, писал Ф. Энгельс, есть общество, расколовшееся на неприми-

римые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. ≪А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, стоящая, по-видимому, над обществом, сила, которая бы умеряла столкновение, держала бы его в границах "порядка". И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство≫ (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 21. С. 170).

В эпоху родового строя в случае нужды род в целом вставал на защиту отдельных своих слабых, обиженных членов. Но в условиях раннеклассового общества, когда родовые связи все больше слабели и рвались, эта функция неизбежно должна была перейти к государству. Конечно, государство в классовом, эксплуататорском обществе являлось прежде всего "государством самого могущественного, экономически господствующего класса" (Энгельс). Но именно господствующий класс был прежде всего заинтересован в том, чтобы широкие народные массы видели в государстве силу, стоящую выше эгоистических интересов отдельных лиц и классов и, более того, склонную и способную встать на сторону слабого и угнетенного и защитить его от насилия со стороны более могущественных.

Важно было создать такую видимость (и не только видимость) потому, что только подобным образом можно было укрепить авторитет государства в глазах широких народных масс. А ради этой цели стоило в некоторых случаях поступиться интересами отдельных представителей господствующего класса, поскольку того требовали интересы класса в целом. Не случайно в одном из древнейших классовых законодательств – знаменитом своде законов вавилонского царя Хаммурапи (XVIII в. до н. э.) – ряд статей защищает интересы несостоятельных должников от чрезмерной алчности и жестокости заимодавцев-ростовщиков, мелких торговцев – от недобросовестности крупных купцов ("тамкаров"), рядовых воинов – от несправедливых притязаний их начальников.

Вместе с тем особый ореол создается вокруг того лица, в котором как бы воплотилась сама идея государственности, – вокруг главы государства, царя. Чем больше в обществе становилось насилия и несправедливости, чем больше терпели эксплуатируемые от эксплуататоров, тем сильнее угнетенным хотелось верить в то, что их положение не окончательно безнадежно и что есть у них защита. Богатые и влиятельные насильники творят зло и беззакония, но есть и над ними высшая контролирующая власть, которая способна их укротить и наказать, – это могучий и справедливый царь.

Угнетенные ожидали от царя осуществления тех своих чаяний, которые не осуществляло государство. И понятно, что представители верховной власти всячески старались укрепить в народе эти иллюзорные представления. Уруинимгина, энси (правитель) месопотамского города-государства Лагаш (XXIV в. до н. э.), уверял, что главной его заботой было, "чтобы сирота и вдова мужу, силу имеющему, не предавались" (цит. по: *Хрестоматия* по истории Древнего Востока / Под ред. В.В. Струве и Д.Г. Редера. М., 1963. С. 40). В древнеегипетской надписи, относящейся к XXI в. до н. э.

и восхваляющей доблести правителя Сиутского нома Тейфиби, читаем: ”Я был щедр ко всем как дающий тому, кто не имеет отца... это я, отменный замыслами, полезный для своего города, снисходительный к просителю... для ребенка...стоящий на поле брани для вдовы... Нил для своих рабов, отвращающий алчного, добродушный ко всем... Не было никого, от кого бы я отобрал его имущество, говорил я правду на земле” (Там же).

Подобные выражения становятся почти стандартом. Во вступлении к упомянутому уже своду законов Хаммурапи те же заверения: царь дал эти законы, ”чтобы справедливость в стране заставить сиять, чтобы уничтожить преступников и злых, чтобы сильный не притеснял слабого”. Хаммурапи рекомендует себя ”знаменитым князем, почитающим богов”, изданные им законы вручил ему якобы сам бог Шамаш (Там же. С. 197). Вавилонский бог солнца и света Шамаш выступает также в роли бога справедливости и правосудия, ”великого судьи небес и земли”, и он же – ближайший покровитель и советник царей. В фараоновском Египте эту роль выполняет богиня правды Маат. Социальная этика переплетается здесь с религией.

На определенном этапе общественного развития у людей возникает представление о верховном, а еще позже о едином боге, творце и промыслителе вселенной, который в то же время предопределяет судьбу каждого отдельного человека, является его защитником и спасителем. Корни этого представления, конечно, также надо искать в условиях общественной жизни людей. ”...Единый бог, – подчеркивал Энгельс, – никогда не мог бы появиться без *единого царя*... единство бога, контролирующего многочисленные явления природы, объединяющего враждебные друг другу силы природы, есть лишь отражение единого восточного деспота, который по видимости или действительно объединяет людей с враждебными, сталкивающимися интересами” (*Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 56). Те черты, которые народное сознание приписывало идеализированному земному монарху, были перенесены на монарха небесного, но в гипертрофированном, абсолютизированном виде.

Смутные религиозные представления, спонтанно возникавшие в народном сознании, получали соответствующее идеологическое оформление – это уже было делом древних теологов: жрецов, пророков и т.п. Единый (или верховный) бог был наделен, с одной стороны, атрибутами абсолютного универсализма – вечностью и вездесущностью, всемогуществом, всеведением и т.д., – а с другой стороны, в качестве личного бога, к которому в нужде мог прибегнуть каждый отдельный человек, – чисто человеческими моральными достоинствами, тоже, конечно, в превосходной степени, такими, например, как совершенная справедливость, всеблагость, милосердие. В относящемся к середине II тысячелетия до н. э. египетском гимне в честь верховного бога Амона-Ра последнего называют не только ”владыкой всего, что есть... который создал всех людей и сотворил животных”, но также ”владыкой правды... который слышит мольбу заключенного, спасает слабого и обиженного от руки сильного”. Амон в молитвах именуется ”визиром бедняков”, ”судьей для бедных” и т.д. (см.: *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. 1. Л., 1936. С. 321, 329).

Монотеистическая доктрина могла выглядеть очень цельной и стройной, но в действительности была внутренне глубоко противоречивой.

Вместе с новыми представлениями о божестве неизбежно должна была встать проблема теодицеи, и содержание ее также претерпело определенную эволюцию. Мы проследим эту эволюцию на примере древнееврейской религии. Может быть, ни в какой другой религии теологическая мысль не работала над проблемой теодицеи с таким напряжением, как в религии бога Яхве, и это было связано с историческими условиями развития еврейского народа. В течение веков в религии древних евреев произошли существенные перемены и вместе с тем прошла через ряд последовательных стадий и теодицея Яхве.

Оправдание Яхве в древнееврейской религии. Теодицея ранних пророков. Ранняя история древних евреев известна очень мало. Библейские сказания о так называемых патриархах, родоначальниках еврейского народа, окутаны туманом мифов и искать в них рациональное зерно очень трудно. Нет никаких данных, позволяющих утверждать, что в основе сказаний об Аврааме, Исааке, Иакове, Иосифе и его братьях кроются судьбы каких-то реальных личностей (см.: *Дьяконов И.М.* Сирия, Финикия и Палестина в III–II тысячелетиях до н. э. // История древнего мира. Т. 1. м., 1982. С. 227; *Он же.* Страны Восточного Средиземноморья в IV–II тысячелетиях до н. э. // История Древнего Востока. Ч. 2. М., 1988. С. 269–276).

По библейскому сказанию, предки израильтян одно время с согласия египетских правителей поселились в Египте. Там они за короткое время невероятно размножились (по Библии, от двенадцати сыновей патриарха Иакова за четыре поколения произошло будто бы более полутора миллионов человек), и египетский фараон решил обратить их в рабство. "...И поставили над ним (народом Израиль. *–М.Р.*) начальников работ, чтобы изнуряли его тяжкими работами... И делали жизнь их (израильтян. – *М.Р.*) горькою от тяжкой работы над глиною и кирпичами, и от всякой работы полевой, от всякой работы, к которой принуждали их с жестокостию" (Исх. 1:11–14). Тогда, как повествует Библия, бог сжалился над евреями и послал им спасителя в лице Моисея, который, совершив великие чудеса, вывел израильтян из Египта. После этого они по воле божьей сорок лет блуждали в пустыне, а затем под предводительством ученика Моисея Иисуса Навина вторглись в Палестину (которая тогда еще называлась "Ханаан"), в короткое время завоевали ее и поселились там.

Это библейское предание об "исходе" евреев из Египта никакими источниками, кроме Библии, не подтверждается. Известный советский историк, крупнейший специалист по истории Древнего Востока И.М. Дьяконов решительно утверждает: библейский рассказ об исходе – "миф, притом изложенный лет на триста-четыреста позже предполагаемых событий" (*Дьяконов И.М.* Сирия, Финикия и Палестина... С. 229).

Исторические источники, главным образом письменные египетские, свидетельствуют о том, что в середине II тысячелетия до н. э. на плодородные области Восточного Средиземноморья участились нашествия кочевых семитических племен из пустынных и степных районов Сирии и Аравии. По-видимому, в то же время несколько родственных племен (по Библии, двенадцать) сложились в племенной союз под названием "Израиль", имевший в качестве общего бога Яхве. Эти племена вторглись в Ханаан, который тогда был заселен множеством мелких племен и народов, по большей части тоже семитических, и постепенно завоевали страну, не вытеснив, однако, до конца местное население.

Во всяком случае, в XIII в. до н. э. израильтяне уже осели в Ханаане. Это подтверждается египетским источником – "стелой Мернепта" (по имени египетского фараона Мернепта, правившего в XIII в. до н. э.). Стела эта получила в науке также другое название – "стела Израиля", потому что в ней впервые упоминается народ Израиль. В вырезанной на стеле надписи говорится о победоносном походе Мернепта на Ханаан, в результате которого "Ханаан разорен... Израиль уничтожен, и семени его больше нет..." (*Дьяконов И.М.* Страны Восточного Средиземноморья... С. 280). В надписи успех фараона явно преувеличен: Израиль не был "уничтожен", он продолжал существовать многие века после этого похода, состоявшегося в последней четверти XIII в. до н. э., и дальнейшая история израильтян нам уже лучше известна из исторических источников.

Несколько позже вторжения Израиля в Ханаан с востока в эту же страну вторглись с запада морским путем другие племена, несемитического происхождения, скорее всего протогреки, так называемые филистимляне. От названия этого племени затем было образовано и название страны – "Палестина". Филистимляне осели в южной части Палестины, образовав там союз нескольких городов-государств. По уровню своего социального строя и материальной культуры филистимляне превосходили израильтян. Они, в частности, умели обрабатывать железо и делать из него орудия труда и оружие. Израильтяне этого не умели. В сражениях с филистимлянами они поначалу часто терпели поражения, и через некоторое время значительная часть территории Палестины оказалась под властью филистимлян.

В Палестине израильтяне постепенно перешли к оседлому образу жизни, восприняли у коренного ханаанейского населения умение обрабатывать землю, сеять зерновые, возделывать виноградники и выращивать маслину, а от филистимлян переняли умение обращаться с железом. Появились у них и свои ремесленники и торговцы. Несомненно, шел процесс смешения израильтян с местным населением. И одновременно происходили изменения в их социальном строе.

Поселившиеся в Палестине древнееврейские племена находились первоначально на ступени перехода от родоплеменного строя к классовому обществу. Отдельные племена управлялись своими вождями, жили обособленной жизнью и только временами, при чрезвычайных обстоятельствах, главным образом при военной угрозе со стороны сильного врага, они все или какая-то их часть объединялись и при этом избирали общего вождя, который носил звание "судьи". Однако постепенно в силу внутренних причин (развития имущественного и социального неравенства и рабства и соответственно усиления социальных противоречий) в израильском обществе возникли предпосылки к образованию общей государственной власти. Войны с филистимлянами ускорили этот процесс. В конце XI в. до н. э. возникло первое древнееврейское государство, царем которого стал Саул, сын Киса, из племени Вениамин.

По Библии, Саула "помазал" на царство последний "судья" Израиля, пророк Самуил. И этому же Самуилу позднейший библейский автор приписывает целую речь, с которой пророк будто бы обратился к народу, грозно предупредив его о тех бедствиях, которые повлечет за собой появление царя над Израилем: "...Сыновей ваших он возьмет, и приставит к колесницам своим своим и сделает всадниками своими, и будут они бегать

пред колесницами его; и поставит их... чтобы они возделывали поля его и жали хлеб его, и делали ему воинское оружие и колесничный прибор его. И дочерей ваших возьмет, чтоб они составляли масти, варили кушанье и пекли хлеб. И поля ваши и виноградные и масличные сады ваши лучшие возьмет и отдаст слугам своим. И от посевов ваших и от виноградных садов ваших возьмет десятую часть и отдаст евнухам своим и слугам своим... От мелкого скота вашего возьмет десятую часть; и сами вы будете ему рабами" (1 Цар. 8:11–17). Если эту речь и сочинил автор, живший много позже, уже во времена царей, то обстановку своего времени он оценил вполне реалистически: положение народных низов Израиля с переходом к классовому эксплуататорскому обществу должно было резко ухудшиться.

Саул царствовал недолго: в одном из сражений с филистимлянами вместе со своими двумя сыновьями он погиб на поле битвы. Царем стал Давид из племени Иуда (ок. 1000–965 гг. до н. э.). Давиду удалось объединить под своей властью все еврейские племена в Палестине и разгромить филистимлян. У мелкого ханаанейского племени иевусеев он отвоевал их главный город Иерусалим и сделал его столицей своего царства и религиозным центром культа Яхве. Преемником Давида, третьим и последним царем объединенного древнееврейского царства стал его сын Соломон (ок. 965–935 гг. до н. э.), при котором в Иерусалиме был выстроен великолепный по тем временам храм Яхве. При Соломоне древнееврейское государство еще больше разрослось, многократно увеличился государственный аппарат и соответственно – тяжесть государственных повинностей, которые легли на плечи народа.

Библия сохранила любопытное предание о том, что когда Соломон умер, к его преемнику Ровоаму пришли представители племен и потребовали: "Отец твой наложил на нас тяжелое иго, ты же облегчи нам жестокую работу отца твоего и тяжкое иго, которое он наложил на нас, и тогда мы будем служить тебе" (3 Цар. 12:4). Но Ровоам высокомерно ответил: "Отец мой наложил на вас тяжкое иго, а я увеличу иго ваше; отец мой наказывал вас бичами, а я буду наказывать вас скорпионами (бичами с вплетенными колючками. – *М.Р.*)" (Там же. Ст. 14). "И отвечал народ царю, и сказал: какая нам часть в Давиде? Нет нам доли в сыне Иессеевом; по шатрам своим, Израиль!" (Там же. Ст. 16).

Единое древнееврейское царство распалось на два, из которых одно, в северной части Палестины, включившее в себя десять племен, сохранило название "Израиль", а второе, поскольку главную роль в нем играло племя Иуда, обитавшее в гористых южных районах страны, стало называться "Иуда" или "Иудея". В дальнейшем судьбы этих двух царств сложились по-разному.

Сведения о религиозных представлениях древнего Израиля почерпнуты главным образом из Библии, но пополнены сведениями из археологических источников. В общем, религия Израиля прошла в своем развитии через те же ступени, что и религии других семитических народов, а после того как израильтяне поселились в Палестине, они еще усвоили многое из религии коренного населения, ханаанеев.

В ранний период своей истории древние евреи, так же как другие семитические племена того времени, верили в существование великого

множества разных духов и богов. Некоторые из этих духов и богов были связаны с определенной местностью, сельской или городской общиной и почитались как их покровители и властители – "баалы" ("ваалы"). Слово "баал", собственно, и означает "хозяин", "владетель", "господин". Другие духи и боги почитались в качестве родовых покровителей, богов-предков (см.: *Ранович А.* Очерк истории древнееврейской религии. М., 1937. С. 164–174). Как и другие древние народы, израильтяне приписывали определенным богам власть над плодородием полей и животных, и были у них культы этих богов (и богинь) плодородия. С богиней плодородия Ашерой был связан культ "ашер" – культ деревьев или деревянных столбов, в которых видели воплощение богини. Предметом культа были также небесные светила ("небесное воинство").

Очень рано, еще, по-видимому, до поселения евреев в Палестине, в религии Израиля из общей массы духов и богов выделился в качестве особо почитаемого и авторитетного бог Яхве, в котором древние израильтяне видели преимущественно своего, общего племенного, бога-сородича (не случайно среди евреев были широко распространены такие имена, как Ахия – "Яхве – брат мой", Авияху – "Яхве – мой отец" и т.п.). Постепенно культ Яхве перерос в национальную религию. Представление же о кровном родстве между богом и людьми перешло в идею "берита" – "завета", или союза, между Израилем и Яхве. Яхве якобы некогда заключил "завет", союз с древними патриархами – предками еврейского народа. При этом обе стороны взяли на себя определеные обязательства: Яхве обещал в будущем оказывать евреям всяческую помощь и покровительство, а патриархи обязались за себя и за все последующие поколения своих потомков, будущий народ израильский, считать Яхве своим богом, поклоняться ему, быть ему "верными" (Втор. 4:23 и след.).

В этих идеях "завета" и "верности" Яхве первоначально отнюдь не заключалось требования признавать Яхве единственно существующим мировым богом. В представлении древних евреев Яхве был богом Израиля, как Кемош – богом соседнего с ними народа моавитян, Милком – богом аммонитян и Аншур – ассирийцев, но те были чужие боги, а Яхве – свой, и служители Яхве утверждали, что он могущественнее других богов[1].

Коллективный характер отношения к божеству особенно ярко выразился в идее коллективной ответственности перед Яхве. За грех, провинность перед богом, совершенную одним из членов коллектива, должен был отвечать весь коллектив, и прежде всего, разумеется, близкие родичи: родители за грехи своих детей, дети за грехи родителей "до третьего и четвертого колена". Это было вполне в духе моральных представлений родового строя и не могло вызывать тягостных раздумий относительно справедливости или несправедливости решений Яхве. Однако сплошь и рядом поведение Яхве нельзя было объяснить никакими этическими мотивами – с позиций человеческой нравственности.

---

[1] В Книге Судей вождь израильтян Иевфай обращается к напавшему на Израиль царю аммонитян с таким заявлением: "Не владеешь ли ты тем, что тебе дал Кемош, бог твой? И мы владеем всем тем, что дал нам в наследие Яхве, бог наш" (Суд. 11:24 и след.). См. также 5-ю главу Первой книги царств.

Яхве мог неведомо за что возлюбить человека и осыпать его благодеяниями или разгневаться, причем последнее происходило несравненно чаще. Обычными эпитетами для Яхве были "грозный", "гневный", "карающий", "ревнивый". Даже в тех случаях, когда для гнева Яхве были какие-то причины, будь то непослушание людей (как в случае с Адамом и Евой в Эдеме) или проявление с их стороны дерзновенной гордыни (как в истории с Вавилонским столпотворением), или нарушение табу, кара Яхве должна была казаться слишком тяжкой, несоизмеримой с провинностью. Яхве мог наслать на людей величайшие бедствия даже совсем без явной вины с их стороны. И он мог вести себя таким образом по отношению не только к чужим, но и к своему народу Израиль. Он наслал чуму на филистимлян, которые захватили его святыню — "ковчег завета", и он умертвил пятьдесят тысяч израильтян только за то, что они в этот ковчег осмелились заглянуть. "...И заплакал народ, ибо поразил Яхве народ поражением великим" (1 Цар. 6:19).

Заметим, что древнееврейской религии в ранний период был чужд дуализм иранского типа. У древних иранцев верховному доброму и светлому божеству Ахурамазде противостоял независимый от него верховный злой бог Ангра-Майнью, являющийся источником всего зла в мире. Правда, у древних израильтян было представление о существовании особого сверхъестественного существа, которого они называли "сатан" (это слово означает "противник", "наветник"; в русском переводе оно стало звучать как "сатана"), но еще в VI в. до н. э. в сатане видели лишь одного из многочисленных "сынов божьих" (т.е. сверхъестественных существ, ангелов), подчиненных Яхве. Сатана был, однако, наделен некоторыми особыми полномочиями: он, в частности, выступает в роли обвинителя в небесном суде (Зах. 3:1).

В библейской Книге Исаии Яхве устами пророка решительно заявляет: "Я Яхве, и нет иного... Я образую свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; я, Яхве, делаю все это" (Ис. 45:5–7). Это место исключает всякий дуализм: бог отвечает за все. Только в более поздних, относящихся к I в. до н. э. апокрифических Книге Юбилеев и Заветах двенадцати патриархов сатана предстает уже как глава невидимых сил, враждебных богу, как искуситель и источник всяких бедствий.

Как уже было сказано, во второй половине X в. до н. э. древнееврейское царство распалось и из него выделились два самостоятельных государства: Иудея, или Иуда (Южное царство), и Израиль (Северное царство). В IX в. до н. э. их положение было еще относительно благополучным. Они то воевали друг с другом, то, заключая между собой союз, нападали на соседние, такие же мелкие царства: Моав, Эдом, Аммон, Дамаск, — то сами оборонялись от них. Но уже в конце IX в. до н. э. обстановка существенно изменилась: усилилась мощь Египта, а на севере грозно возвысилась Ассирия. На протяжении всего последующего столетия мелкие государства Сирии и Палестины безуспешно пытались отстоять свою независимость и почти все одно за другим были поглощены Ассирией.

Осложнилось и внутреннее положение в Израиле и Иудее. В еврейском обществе происходил непрерывный рост имущественной и классовой дифференциации, усиливались эксплуатация и угнетение народа господствую-

щими классами, обострились социальные противоречия. В VIII в. до н. э. в Северном царстве пророк Амос выступал с гневным обличением тех, что насилием и грабежом собирают сокровища в чертоги свои (Ам. 3::0). Веком позже иудейский пророк Михей возмущался подобными злодеяниями, творимыми представителями господствующих классов Иудеи: "Пожелают полей, и берут их силою, домов – и отнимают их; обирают человека и его дом, мужа и его наследие" (Мих. 2:2). К тому же население Израиля и Иудеи страдало от непрерывных войн, то и дело приходилось выплачивать дань победителю, и все это опять-таки тяжким бременем ложилось на плечи широких народных масс.

Настоящее двух маленьких еврейских государств было критическим, будущее грозило неминуемой гибелью. Все эти коллизии, переживаемые еврейским народом, не могли не отразиться на его религии.

В разработке раннееврейской теологии совершенно исключительную роль сыграли так называемые пророки Яхве. Здесь нет необходимости подробно останавливаться на характеристике пророческого движения в древнееврейских царствах, этого очень сложного социального и идеологического явления (см.: *Рижский М.И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987. С. 36–40). Бесспорно, древнееврейские пророки в какой-то степени отражали настроения и чаяния народных масс. Но также бесспорно, что поскольку это были пророки и проповедники Яхве, они прежде всего должны были выполнять задачу, непосредственно вытекавшую из их, так сказать, профессиональных обязанностей, – задачу выработки определенной системы идей, направленных на обоснование и укрепление позиций религии своего бога. И то, что теология вообще, несмотря на присущие ей черты консерватизма и традиционализма и кажущуюся статичность, неизбежно должна реагировать на социальные перемены, на изменения в условиях жизни людей (см.: *Угринович Д.М.* О специфике религиозного сознания // Вопросы научного атеизма. Вып. 1. М., 1966. С. 54–56; *Он же.* Введение в религиоведение. М., 1985. С. 32–37), относится также и к учению древнееврейских пророков.

Сложная обстановка VIII–VII вв. до н. э. ставила перед пророками весьма сложные задачи. В их выступлениях становится общим местом предсказание близкой и неотвратимой гибели Израиля. И понятно, почему. Не нужно было обладать сверхъестественной прозорливостью, чтобы предвидеть неизбежность катастрофы. И нельзя было обойти молчанием то, что наполняло тревогой и отчаянием все сердца.

Пророки рисовали страшные картины бедствий, которые постигнут их страну, и самого ужасного из них – нашествия иноземного народа, в котором по определенным признакам можно было без большого труда узнать ассирийцев (или у более позднего пророка Иеремии – вавилонян). Запылают города Израиля, будут разрушены храмы, многие евреи будут убиты врагами, остальные – уведены в плен. Правда, обычно при этом пророки от имени Яхве обещали, что впоследствии, в неопределенном будущем, бог сжалится над своим народом и вернет его – весь или избранный остаток, который уцелеет, – на родину, и тогда Яхве установит царство мира, правды и счастья под эгидой царя, отпрыска от корня Давидова (Ам. 9:11–15; Ис. 11:1–12). Это тоже понятно: одна из главных особен-

ностей религии состоит как раз в том, что она всегда оставляет верующему просвет в мрачной действительности, надежду на лучшее будущее, обещает выход из безвыходного положения, хотя выход иллюзорный, связанный с вмешательством сверхъестественных сил (у древних евреев – того же Яхве). Задача пророков еще более осложнялось тем обстоятельством, что с течением времени претерпели изменения и представления израильтян об их боге.

Начиная с VIII в. до н. э. древнееврейские царства сперва оказались втянутыми в сферы влияния таких великих держав, как Египет, Ассирия, позже Вавилония, Персия, а затем были насильственно включены в их состав. Ни ассирийцы, ни вавилоняне, ни персы не стремились навязывать побежденным своих богов. Но в сложившихся условиях образ самого Яхве неминуемо должен был включить в себя новые черты, не совпадающие с его прежними чертами национального божества, – универсализм и этическое совершенство.

Уже в проповедях пророка VIII в. до н. э. Амоса усиленно подчеркиваются такие атрибуты Яхве, как его всемогущество, справедливость и милосердие, которые к тому же бог якобы проявляет по отношению не только к Израилю, но и к другим народам. Как при этом пророк должен был объяснить своим слушателям роль Яхве в надвигающейся на Израиль неизбежной катастрофе? Как было сохранить у Израиля веру в бога, допускающего унижение и страдания своего народа, несмотря на "заветы" и данные патриархам клятвы? По существу, аргументация Амоса представляет собой первую из известных нам попытку еврейского пророка оправдать своего бога.

Амос предрекает, что Израиль будет завоеван чужеземным народом, уведен пленным из земли своей. Пророк предвидит даже, куда будут отведены пленные израильтяне, – на север, за Дамаск (Ам. 5:27). Уже по одному этому слушателям было ясно, какого врага он имел в виду, – Ассирию. И все же, настаивает Амос, прав Яхве и правосуден, и неправы те, кто сомневается в его могуществе и упрекает бога в неверности своему народу. Все дело в том, что Яхве – бог и всемогущий, и в высшей степени справедливый, он царствует над всем миром и опекает все народы. "Не таковы ли, как сыны Ефиополян, и вы для Меня, сыны Израилевы? говорит Яхве. Не Я ли вывел Израиль из земли Египетской, и Филистимлян – из Кафтора и Арамлян – из Кира?" (Там же. 9:7).

Гнев Яхве, утверждает пророк, вызывает любая несправедливость на земле: как грехи Израиля, так и злодеяние языческого Моава, причем совершенное по отношению к другому, тоже языческому, народу – Эдому. "... За... преступления... Моава... не пощажу его, потому что он пережег кости царя Едомского в известь" (Там же. 2:1), – идея, совсем необычная для религии старого племенного бога Яхве. Что касается Израиля, то Амос не отрицает его исключительного положения в качестве избранного богом народа, но вкладывает в это понятие совершенно новое содержание: "Только вас признал Я из всех племен земли, – заявляет пророк от имени Яхве, – потому и взыщу с вас за беззакония ваши" (Там же. 3:2).

И Амос, и другие пророки подробно описывают "беззакония" Израиля. Многое в их описаниях перекликается, но каждый по-своему выделяет главное в этих беззакониях. Израиль, как неверная жена, изменял Яхве

с другими, чужими богами – вот главный грех евреев, по мнению пророка Осии. У Амоса преобладают другие мотивы. Пастух и сын пастуха, как он сам себя рекомендует (Там же. 7:14), Амос видит главнон зло и главную причину гнева Яхве в усилении социальной несправедливости в Израиле. Богатые и знатные угнетают простой народ, везде взяточничество, обман и неправосудие. От имени Яхве Амос грозит: "Выслушайте это, алчущие поглотить бедных и погубить нищих, – вы, которые говорите: когда-то пройдет новолуние, чтобы нам продавать хлеб, и суббота – чтобы открыть житницы, уменьшить меру, увеличить цену сикля и обманывать неверными весами, чтобы покупать неимущих за серебро и бедных за пару обуви, а высевки из хлеба продавать. Клялся Яхве славою Иакова: по истине во веки не забуду ни одного из дел их!" (Там же. 8:4–7), "...за преступления... Израиля... не пощажу его..." (Там же. 2:6).

Подобные же заявления от имени Яхве можно встретить у пророка VII в. до н. э. Исаии, но у него акцент на другом. В надвигающейся на Израиль катастрофе Исаия видит проявление суверенного величия бога. Яхве, который уже в первом "видении" пророка открылся Исаие в величественном облике небесного царя, восседающего на троне в окружении мириад придворных небожителей (Там же. 6:1), – это суверенный владыка всех племен и народов, определяющий по своей воле их судьбы. Сам Ашшур – могучая Ассирия – только оружие в руках Яхве, "жезл гнева" (Ис. 10:5), и Яхве уничтожит его, как только Ашшур, возгордившись, возомнит о себе, что он нечто большее, чем орудие (Там же. 10:15 и след.), ибо Яхве награждает смиренных и посрамляет надменных. Израиль же, утверждает пророк, оказался народом мятежным (Там же. 25:12; 30:9–16), который проявил строптивость и неблагодарность по отношению к своему законному владыке, богу Яхве, стал служить другим богам. За это его и должна постигнуть справедливая кара Яхве.

В 722 г. до н. э. ассирийский царь Саргон II совершил поход на юг, дошел до Палестины и захватил Израильское (Северное) царство. Произошло то, что предсказал пророк Амос: десять племен – почти все население Израильского царства – были уведены в плен в Ассирию, поселены в северной Месопотамии, и там они с течением времени растворились, смешались с местным населением. Что же касается Иудеи (Южного царства), то она сохраняла свою независимость еще около ста с лишним лет. А за это время обстановка на Ближнем Востоке существенно изменилась. Два государства – Мидия и Вавилония – заключили между собой союз и напали на Ассирию. Грозный Ашшур пал под ударами своих противников. Это произошло в последние годы VII в. до н. э. Но теперь для слабых государств Сирии и Палестины выросла новая опасность – усилившийся Вавилон. Вавилонский царь Навуходоносор II одно за другим подчинил своей власти государства Сирии и в 597 г. до н. э. вторгся в Палестину. В 586 г. до н. э. Иудея была захвачена, Иерусалим – разрушен до основания, иерусалимский храм Яхве – сожжен. Большая часть населения Иудеи (знать, воины, жречество, ремесленники) были уведены в плен в Вавилонию. Период так называемого вавилонского пленения продлился для иудеев почти пятьдесят лет. Только в 538 г. до н. э. персидский царь Кир II, завоевав Вавилон, разрешил иудеям вернуться на родину.

По многим местам из книг пророков VI в. до н. э. Иеремии и Иезекииля можно судить о том, насколько велики были отчаяние и упадок духа у тех иудеев, которых пленными увели в Вавилонию, и у тех, которые остались в разоренной Иудее и влачили там жалкое существование. По свидетельству Иезекииля, многие, в том числе "старейшины дома израилева", в те годы прямо заявляли: "Не видит нас Яхве, оставил страну эту..." (Иез. 8:12) – и, выражая сомнения в могуществе своего бога, обращались к чужеземным. Среди евреев в то время широко распространился культ месопотамской "богини неба" Иштари (Иер. 44:17) и вавилонско-финикийского бога Таммуза-Адониса (Иез. 8:14).

Именно к этой эпохе относится проповедь еще одного пророка, имя которого до нас не дошло, хотя его идеи сыграли весьма значительную роль в дальнейшем развитии не только иудаизма, но и христианства. Его сочинения были впоследствии присоединены к сборнику "писаний" древнего пророка Исаии (Ис. Гл. 40–55), и теперь в научной литературе этого анонимного пророка принято называть Второисаией. Второисаия должен был дать свой ответ на все тот же горький и наболевший вопрос: как мог Яхве допустить, чтобы его "избранный" народ Израиль (после исчезновения Северного, Израильского, царства пророки стали относить общее название "Израиль" также к Иудее) лишился родины и был рассеян среди враждебных языческих народов?

Задача, которая стояла перед пророками эпохи вавилонского плена, была существенно иной, чем задача, стоявшая перед старыми пророками. В новых условиях, чтобы отстоять веру в Яхве, нужны были не только другие аргументы, но и другие приемы. Катастрофа уже произошла – чего еще можно было ожидать худшего? Какой мог быть смысл в том, чтобы пугать слушателей новыми ужасами? Важнее было поднять дух у тех, кто начал колебаться. Надо было утешить народ, укрепить в нем надежду на лучшее будущее и дать какие-то новые, убедительные гарантии того, что это лучшее будущее наступит.

Вместо устрашения у Второисаии на первый план выступает утешение: "Утешайте, утешайте народ Мой, говорит Бог ваш. Говорите к сердцу Иерусалима и возвещайте ему, что исполнилось время борьбы его, что за неправды его сделано удовлетворение, ибо он от руки Яхве принял вдвое за все грехи свои" (Там же. 40:1–2). Страданиями своими, возвещает пророк, Израиль сполна искупил прошлые беззакония, и теперь Яхве готов вернуть Израилю благоволение и осыпать его своими милостями. И он сделает так обязательно, прежде всего потому, что это нужно самому Яхве, – вот новый мотив! В качестве гарантии пророки эпохи плена выдвигают собственные интересы бога, его желание прославиться "до краев земли". "Ради Себя, ради Себя Самого делаю это, – заверяет Яхве устами Второисаии, – ибо какое было бы нарекание на имя Мое! славы Моей не дам иному" (Там же. 48:11). И ту же мысль выражает другой пророк эпохи вавилонского плена, Иезекииль: "...так говорит Яхве Бог: не для вас Я сделаю это, дом Израилев, а ради святого имени Моего..." (Иез. 36:22).

В ответе Второисаии содержалась одна существенно новая идея. Вавилонское пленение, объясняет он, лишь отчасти является наказанием Израилю за прошлые грехи. Главная причина иная. Оказывается, Яхве возложил

на Израиль совершенно особую, великую миссию – он поставит Израиль "в завет для народа, во свет для язычников, чтобы открыть глаза слепых, чтобы узников вывести из заключения и сидящих во тьме – из темницы" (Ис. 42:6–7). Израиль должен нести слово Яхве народам, не знающим истинного бога, чтобы спасение Яхве "простерлось до концов земли" (Там же. 49:6). Вот великая и почетная обязанность, которую Яхве мог доверить только избранному народу, утверждает пророк, и ради выполнения ее стоит терпеть, ибо в конце концов Израиль ожидает великая награда: Яхве возвеличит его над всеми народами (Там же. 45:14; 49:7) и сам отомстит его мучителям полною мерою и заставит их испить чашу страданий (Там же. 51:22–23).

Ясно, что эта идея является, по существу, своеобразным развитием мысли старого Исаии о суверенном величии и суверенном праве Яхве. Оправданием бога служит его верховная воля, и только она: Яхве прав потому, что он бог, верховный властелин. Он избрал еврейский народ для прославления своего имени, и хотя при этом Израилю в качестве орудия и "раба Яхве" пришлось принять великие муки, но такова была воля Яхве, это его божественное право, и раб не может осуждать своего господина.

При всех различиях между Амосом и Осией, Исаией и Вторроисаией есть в их проповедях нечто общее, характерное для ранней теодицеи. Речь идет об отношениях между богом и целым народом. Аргументация защитников Яхве развивается в рамках старого образа мышления, связанного с представлением о коллективном отношении к божеству, даже там, где к старым идеям примешиваются новые.

Присвоив Яхве атрибут высшей справедливости, Амос вместе с тем считает вполне совместимым с правосудием бога то, что за беззакония небольшой кучки богатых и знатных насильников должен отвечать весь народ. Точно так же у Исаии: за то, что представители господствующей верхушки, те, кого пророк называет князьями, вельможами и "старейшинами народа" (Ис. 3:14), проводят дни в пьянстве и разврате, а бедных угнетают, захватывают их имущество, их жилища и их поля (Там же. 5:8), чинят неправду в судах (Там же. Ст. 23), – "за то возгорится гнев Яхве на народ Его, и прострет Он руку Свою на него, и поразит его, так что содрогнутся горы, и трупы их будут как помет на улицах" (Там же. Ст. 25).

Награду от Яхве тоже должен получить весь народ Израиль или избранная раскаявшаяся и уцелевшая часть его. Взаимоотношения между богом и отдельным индивидом при этом в расчет не принимаются. Но, как справедливо отметила советский историк древности Е.М. Штаерман, "развитие представлений о богах, первоначально бывших божествами отдельных коллективов, могло, с одной стороны, по мере разложения внутренних связей в коллективах, а с другой стороны, по мере их включения в большие образования: союзы племен, полисы, государства, – идти по двум, казалось бы противоположным, но на практике не исключающим друг друга линиям. Они становились великими общегосударственными богами... и вместе с тем могли почитаться как личные боги отдельного индивида" (*Штаерман Е.М.* Мораль и религия угнетенных классов Римской империи. М., 1961. С. 26).

Так произошло с течением времени с представлениями древних евреев о Яхве. Те же причины, которые способствовали постепенному превращению Яхве из бога союза племен в национального бога, а затем в бога над всеми народами, над всем миром, вместе с тем обусловили его становление и в качестве личного бога, который опекает каждого отдельного человека, наблюдает за его поведением и в зависимости от того, насколько это поведение угодно или неугодно богу, награждает этого человека или наказывает.

Постепенно в проповедях древнееврейских пророков именно эта проблема – проблема взаимоотношений между богом и отдельной личностью – начинает занимать все более важное место, а следовательно, по-видимому встает перед иудейской теологией задача теодицеи – оправдания бога.

Теодицея послепленного иудаизма и ее критики – "обличающие бога". В обществе, в котором господствует социальное неравенство, всегда можно обнаружить также факты социальной несправедливости, то, что в древнееврейской литературе выражено кратким афоризмом: "Злодей, а ему хорошо, праведник, а ему плохо". Уже во времена пророка Иеремии, в последние десятилетия перед вавилонским пленением, многие не могли примириться с традиционной идеей коллективной ответственности перед богом. Почему одни должны отвечать за грехи других, пусть даже своих отцов? – спрашивали люди и с возмущением повторяли народную пословицу: "Отцы ели кислый виноград, а у детей на зубах – оскомина" (Иер. 31:29). И, несомненно, отражая эти новые представления, исподволь созревшие в народе, пророк Иеремия от имени Яхве заверяет, что в будущем будет совсем по-другому: "...Каждый будет умирать за свое собственное беззаконие; кто будет есть кислый виноград, у того на зубах и оскомина будет" (Там же. Ст. 30).

Младший современник Иеремии, Иезекииль, тоже от имени бога заявил еще более определенно: "...Сын не понесет вины отца и отец не понесет вины сына, правда праведного при нем и остается, и беззаконие беззаконного при нем и остается" (Иез. 18:20). И далее: "Я буду судить вас, дом Израилев, каждого по путям его, говорит Господь Бог" (Там же. Ст. 30). Более того, Иезекииль заявляет, что бог не будет принимать в расчет прошлое человека, неважно – праведное или грешное. Соответственно нынешнему его поведению Яхве и воздаст ему (Там же. Ст. 21–24). Для грешника открывалась возможность покаяться, перестать грешить и таким образом спастись.

Но распространение, с одной стороны, монотеистических представлений о Яхве (или, во всяком случае, представлений о нем как о всемогущем боге-промыслителе, единолично решающем судьбы не только целых народов, но и каждого отдельного человека), а с другой – идеи о личной ответственности человека перед богом, как мы уже отметили, неминуемо должно было по-новому поставить проблему теодицеи. Даже пророк Иеремия при всем своем благочестии позволил себе смиренно задать самому Яхве роковой вопрос: "Праведен будешь Ты, Яхве, если я стану судиться с Тобою; и однако же я буду говорить с Тобою о правосудии: почему путь нечестивых благоуспешен, и все вероломные благоденствуют?" (Иер. 12:1). Правда, после этого у Иеремии следует не протест и не осуждение бога, а униженная просьба к тому же Яхве – поскорее и самым жестоким

образом расправиться с нечестивцами: "Отдели их, как овец на заклание, и приготовь их на день убиения" (Там же. Ст. 3).

Однако вопрос был поставлен: если бог всемогущ и справедлив, всеведущ и милосерден и судит каждого "по путям его", то почему сплошь и рядом невинный и праведный бедствует и терпит страдания, а нечестивый злодей, наоборот, проводит жизнь в радости и довольстве и умирает в мире и почете? Почему добродетель остается невознагражденной, а зло ненаказанным, и почему вообще бог допускает существование зла на земле? Почему страдает невинный и праведный? Какова в этом роль бога? Какова цель божественного промысла, предопределившего страдания праведника?

Здесь мы снова вернемся к пророку эпохи плена, Второисаие.

"Израиль – раб Яхве" – у Второисаии это выражение повторяется неоднократно, и контекст не оставляет места сомнениям о чем идет речь: именно о народе Израиль, который, как верный и преданный раб, терпит страдания во славу Яхве. Древние пророки, обращаясь к своим слушателям (или читателям), всегда предпочитали язык образов, персонификации и аллегорий (см.: *Thonleif B.* Das herbraische Denken in Vergleich mit den Grechischen. Göttingen, 1956). И именно таким языком Второисаия передал свое представление о "рабе Яхве" (Ис. Гл. 48–53). Израиль предстает в образе человека, описание судьбы которого живо напоминает позднейшие "жития святых мучеников". Яхве обращается к нему со словами: "Ты раб Мой, Израиль, в Тебе Я прославлюсь" (Там же. 49:3).

Пророк рисует поразительно яркую и реалистическую картину бедствий и страданий этого "раба Яхве": "...Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни" (Там же. 53:3). Окружающие Израиль народы презирали его: "...Мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи, и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом. Но Он изъявлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши; наказание мира нашего было на Нем, и ранами Его мы исцелились. Все мы блуждали как овцы, совратились каждый на свою дорогу, и Яхве возложил на Него грехи всех нас" (Там же. Ст. 3–6). Пророк говорит о заключении праведника в узы, о его ранах и мучениях, о его казни ("Он отторгнут от земли живых" (Там же. Ст. 8), но далее от имени бога обещает: "...Когда же душа Его принесет жертву умилостивления, Он узрит потомство долговечное, и воля Яхве благоуспешно будет исполняться рукою Его" (Там же. Ст. 10). Перенеся страдания и казнь, праведник продолжит свое существование, узрит потомство свое – здесь имеется в виду, конечно, народ Израиль.

Однако есть у Второисаии некоторые места, которые явно не вяжутся с представлением о "рабе Яхве" как о народе Израиль. Например, в ст. 53:8 читаем: "За преступления народа Моего претерпел казнь". Местами пророк как будто ведет речь о самом себе как о "рабе Яхве": "И ныне говорит Яхве, образовавший Меня от чрева в раба Себе, чтоб обратить к Нему Иакова, и чтоб Израиль собрался к Нему; Я почтен в очах Яхве, и Бог Мой – сила Моя. И Он сказал: мало того, что Ты будешь рабом Моим для восстановления колен Иаковлевых и для возвращения остатков Израиля; но Я сделаю Тебя светом народов, чтобы спасение Мое простер-

лось до концов земли" (Там же. 49:5–6). "Яхве... соделал уста мои как острый меч; тенью руки Своей покрывал Меня" (Там же. Ст. 2). "Яхве Бог дал Мне язык мудрых, чтоб Я мог словом подкреплять изнемогающего... Яхве Бог открыл Мне ухо, и Я не воспротивился, не отступил назад. Я предал хребет мой биющим и ланиты Мои поражающим; лица Моего не закрывал от поруганий и оплеваний" (Там же. 50:4–6).

Похоже на то, что в этих стихах речь идет уже не о народе Израиль, а о какой-то личности, которой богом предопределено выполнить особую миссию – просветить Израиль, обратить его к Яхве – и которая при исполнении этой миссии подвергается не только "поруганию и оплеванию", но и побоям. О ком идет речь в этих стихах – загадка, над которой ломали себе голову древние экзегеты и без конца спорят современные библеисты. Некоторые исследователи высказали предположение, что пророк говорит в них о самом себе, о своей непростой судьбе. Другие считают, что Второисаия описал в этих главах участь какого-то известного ему мученика прежних лет, пострадавшего за свою преданность Яхве. Многие иудейские экзегеты истолковали главы о "рабе Яхве" как пророчество о мессии, спасителе и искупителе, который должен прийти в эсхатологическом будущем, в "конце дней". А христианские богословы увидели в этих главах ясное пророчество о Христе.

Для нас же важно отметить следующее. Независимо от того, кого имел в виду анонимный пророк, рисуя столь зримый, живой и волнующий образ "раба Яхве": народ ли израильский, или самого себя, или грядущего мессию – этот образ, можно сказать, зажил самостоятельной жизнью и воплотил в себе целую концепцию. Суть ее в том, что страдание не обязательно есть признак содеянного греха, оно не всегда является карой за вину. Страдать может и совсем невинный и праведный. Бог может предопределить праведнику страдать ради его, Яхве, славы и во искупление чужих грехов, чтобы таким образом открыть путь к спасению и для грешников. Почему бог избирает именно такой способ прославить себя и проявить свое милосердие? Это тайна Яхве, скрытая от людей: "Мои мысли не ваши мысли, ни ваши пути – пути Мои, говорит Яхве. Но, как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших" (Там же. 55:8–9).

Добровольное страдание, самоуничижение праведника, "чувство червя" (Там же. 41:14; Пс. 21:7) – вот что иудейским богословием объявляется первым признаком истинного благочестия. Если у Второисаии идея о спасительной роли и возвышенном смысле страдания невинного ради славы Яхве возникла из потребности оправдания Яхве перед всем народом израильским, то, видимо, одновременно формировался и другой аспект этой идеи – применительно к отдельной личности. Бога следовало оправдать перед каждым верующим иудеем.

Как мы уже говорили, в 538 г. до н. э. Вавилон пал под ударами персов, и для пленных иудеев пробил час освобождения: с позволения Кира II большая часть их смогла вернуться на родину. В Иерусалиме началось строительство Второго храма, которое, однако, затянулось на многие годы. Экономическое, политическое и моральное состояние послепленной иудейской общины было крайне тяжелым. Народ страдал от разрухи и неурожаев (см.: Аг. 1:6; 10–11; 2:17), от притеснений со стороны собственной знати,

ростовщиков и непомерно усилившегося жречества и вдобавок от гнета персидских завоевателей. Иудея потеряла остатки независимости и превратилась в персидское наместничество. А ведь пророки уверяли, что Израиль великими страданиями уже с лихвой искупил свои прежние грехи! Где же было обещанное ими царство правды и свободы? Яхве явно не выполнил обещаний, которые устами пророков дал своему народу. По-прежнему страна полна несправедливости, злодей торжествует, бедняк угнетен, невинный стонет и никто не приходит на помощь – все как было! Именно потому, что религия Яхве была естественно выросшей национальной религией, социальный и политический кризис, который переживал еврейский народ, должен был сопровождаться кризисом религиозным.

Разочарование рождало пессимизм и религиозный скептицизм. Свидетельств тому – множество в литературе послепленной эпохи. По сообщению Иеремии, еще накануне плена многие верили в то, что Яхве не даст в обиду свою страну и свой народ, свой храм и свой Закон, и бесконечно повторяли: "Здесь храм Яхве" (Иер. 7:4), "Закон Яхве у нас" (Там же. 8:8). Автор же Книги Малахии (относящейся к послепленному периоду) негодует на тех, кто открыто заявляет: "Тщетно служение Богу, и что пользы, что мы соблюдали постановления Его...?" (Мал. 3:14). Возмущение недовольных богом вызывало и вероломство Яхве по отношению к еврейскому народу в целом, и совершенно необъяснимое, противоречившее всяким человеческим представлением о справедливости отношение бога к отдельным людям. Тот же автор гневно упрекает этих вольнодумцев, нападающих на бога: ≪Вы прогневляете Яхве словами вашими и говорите: "чем прогневляем мы Его?" Тем, что говорите: "Всякий, делающий зло, хорош пред очами Яхве, и к таким Он благоволит", или: "где Бог правосудия?"≫ (Там же. 2:17).

Сомнения одолевали даже тех, кто искренне хотел верить. По-видимому, примерно к той же эпохе относится известный псалом 73 (в СП – 72)[2]. Конечно, вряд ли этот псалом отражает переживания какого-то конкретного человека. Скорее, это общая схема. Однако нарисованный с удивительным мастерством, с глубоким психологизмом образ верующего, борющегося со своими сомнениями, кажется типическим для своего времени.

Верующий видит вокруг себя процветание нечестивых: "на работе человеческой нет их, и с прочими людьми не подвергаются ударам" (Пс. 72:5), они "благоденствуют в веке сем, умножают богатство" (Там же. Ст. 12), "им нет страданий до смерти их, и крепки силы их" (Там же. Ст. 4). Эти люди дерзко издеваются над всем, что свято, и даже над самим богом – "поднимают к небесам уста свои, и язык их расхаживает по земле" (Там же. Ст. 9). И они говорят: "Как узна́ет Бог? и есть ли ведение у Выш-

---

[2] Б. Дум считает псалом 73 поздним, относящимся едва ли не к макеевской эпохе – II в. до н. э. (см.: *Duhm B.* Die Psalmen. 2 Auflag. Tübingen, 1922). Однако другие критики относят его приблизительно к тому же времени, что и Книгу Иова. Высказывается даже предположение, что этот псалом был написан автором поэмы о Иове: (см.: *Buttenweiser M.* Psalms. London, 1938. P. 526; *Buber M.* The prophetic faith. N. Y., 1960. P. 197).

него?" (Там же. Ст. 11). И вот человеку приходит страшная мысль: не тщетна ли вся его вера? Есть ли вообще смысл в благочестии? "Я позавидовал безумным, видя благоденствие нечестивых" (Там же. Ст. 3). "Так не напрасно ли я очищал сердце мое, и омывал в невинности руки мои?" (Там же. Ст. 13). "И думал я, как бы уразуметь это; но это трудно было в глазах моих" (Там же. Ст. 16), "кипело сердце мое и терзалась внутренность моя" (Там же. Ст. 21).

Разумеется, в псалме эти мучительные сомнения в конце концов преодолены. Но как? От лица верующего автор псалма уверяет, что он терзался мыслями, доколе не вошел в "святилище божие", и тогда ему открылась истина. Неправда, утверждает автор, что нечестивые остаются без наказания: на скользкие пути их ставит Яхве и низвергает в пропасти, уничтожает мечты их и приводит их к разорению, истребляет всякого отступника, а к чистым сердцам проявляет благость (Там же. 17–28).

Конечно, это "открытие" противоречило жизненной практике. Но действительный вывод, который предлагает автор псалма, состоит как раз в том, что человек должен подавлять в себе всякие сомнения относительно божества – это единственный путь к обретению душевного покоя. Счастье и душевный мир может принести только детская вера, не знающая никаких сомнений, не задающая никаких вопросов. Сходные мысли внушает своему читателю и автор псалма 36: "...Не ревнуй успевающему в пути своем" (Там же. 36:7), – успокаивает он возмущающегося праведника, потому что "делающие зло истребятся, уповающие же на Яхве наследуют землю" (Там же. Ст. 9). Однако далеко не все сомневающиеся могли и хотели поверить в это.

Отметим одно очень важное обстоятельство. Ни в одной из названных пророческих книг и ни в одном из приведенных псалмов нет указания на воздаяние после смерти. Награда от бога праведному и возмездие злодею во всех случаях ожидаются только *на земле, прижизненно.* Представления древних евреев о посмертной участи человека, в общем, напоминали гомеровские: умершие, вернее их тени, попадают в вечно темное подземное царство мертвых, Шеол, где ведут призрачное существование, они не знают ни адских мук, ни райского блаженства, все находятся на одинаково незавидном положении.

Еще автор Книги Екклесиаста (III в. до н. э.) пессимистически утверждал, что "участь сынов человеческих и участь животных – участь одна, как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимуществ перед скотом" (Еккл. 3:19). И далее: "Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния" (Там же. 9:5). Вера в загробное воздаяние и воскрешение мертвых, по-видимому, получила у евреев распространение не раньше II в. до н. э. Автор Книги Даниила (ок. 165 г. до н. э.) уже твердо верит, во всяком случае стремится внушить своим читателям веру в то, что праведники после смерти обязательно воскреснут и получат награду за свою преданность религии Яхве (Дан. 12:2).

Из Библии же мы узнаем, каково было содержание целого ряда "крамольных" вопросов, которыми древнееврейские маловеры и скептики особенно досаждали защитникам Яхве. Одни спрашивали: "Есть ли ведение у Яхве?" (Пс. 73:11) и "Где Бог правосудия?" (Мал. 2:17). Другие прямо

заявляли: "Неправ путь Яхве! (Иез. 18:29). Некоторые пренебрежительно говорили: "Забыл Бог, закрыл лицо Свое, не увидит никогда" (Пс. 9:32),– а кто-то с вызовом обращался прямо к Яхве: "Ты не взыщешь!" (Там же. Ст. 34). Высказывались сомнения в важнейших атрибутах Яхве – справедливости, всеведении, всемогуществе. И были скептики, которые вообще отрицали божественное вмешательство в человеческие дела и даже существование самого Яхве (≪В надмении своем нечестивый пренебрегает Яхве: "не взыщет"; во всех помыслах его: "нет Бога!"≫ – Там же. Ст. 25).

Благочестивые сочинители псалмов, как и автор Книги Малахии, естественно, связывали нечестивость со злодейством: отрицает бога тот, кто "сидит в засаде за двором; в потаенных местах убивает невинного; глаза его подсматривают за бедным" (Там же. Ст. 29), – и уверяли, что "не всегда забыт будет нищий, и надежда бедных не всегда погибнет" (Там же. Ст. 19), невинные и праведные будут вознесены и вознаграждены, а злодеев бог рано или поздно покарает.

Но были люди, в глазах которых эта официальная доктрина иудаизма основательно скомпрометировала себя, и, конечно же, религиозный скептицизм отнюдь не был привилегией только богатых насильников. Если злодей наслаждается всеми благами жизни и в почете умирает, не понеся никакого наказания за грехи, в то время как невинный и праведный живет в бедности и страданиях до самой кончины своей, и нет ему награды, значит, нет в мире справедливости и правосудия, а если так, то нет в нем и высшего Судьи – вот к какому выводу толкала древних вольнодумцев сама действительность. Но понятно, что такое свободомыслие могло быть уделом лишь немногих, философски настроенных умов.

Можно представить себе, что между ортодоксами и вольнодумцами происходили ожесточенные споры. Свободомыслящие люди, может быть, собирались вместе, обсуждали волновавшие их проблемы – не случайно автор Псалма 1 восхваляет мужа, который не принимает участия в подобных "советах нечестивых" и "собраниях богохульников"[3]. И наконец, можно думать, что эти древнееврейские вольнодумцы излагали свои идеи не только устно, но и в письменных сочинениях и что одним из этих сочинений была вошедшая позднее в канон Ветхого завета Книга Иова.

ПОЭМА О ИОВЕ – ФИЛОСОФСКАЯ ДИСКУССИЯ О БОГЕ

Как уже было сказано, основная часть Книги Иова, по существу, представляет собой философский спор между поборниками доктрины ортодоксального иудаизма, каким он сформировался в эпоху после плена, с одной стороны, и древними представителями иудейского свободомыслия – с другой. Причем нетрудно видеть, что автор книги предусмотри-

---

[3] Первое значение соответствующего еврейского слова (לֵצִים) – "насмешники", но в данном контексте речь идет, конечно о насмешках над верой, т.е. о богохульстве.

тельно вложил в уста защитников Яхве все те основные аргументы, с которыми его читатели могли встретиться в Законе Моисеевом, в книгах пророков, в псалмах и в сочиненных учеными книжниками назидательных "речениях мудрых".

Выступления друзей Иова – это подлинная апология Яхве. Бог, утверждают они, всемогущ, он сотворил мир и мудро управляет им. И он, безусловно, справедлив и всегда прав – это положение выдвигается ими как догма: "Неужели бог извращает суд, и разве Шаддай искривляет правду?" (Иов. 8:3). Но вместе с тем защитники Яхве пускаются в рассуждения. Они уверяют, что Яхве неукоснительно воздает человеку по делам его. Он награждает праведников, "поставляет униженных на высоту, и опечаленные обретают спасение" (Там же. 5:11). Он не дает погибнуть невинному (Там же. 4:7), спасает его от меча и от руки сильного (Там же. 5:15). Бог, утверждают друзья, видит беззакония и карает за них, хотя и не сразу. Веселье беззаконных кратковременно (Там же. 20:5), величие и богатство нечестивого исчезнут (Там же. 15:29). Злодей рано скончается, а если и проживет свои дни, то впоследствии пострадают его дети, которые будут "заискивать у нищих" (Там же. 20:10), и память о нем исчезнет с земли (Там же. 18:17; 8:18).

Защитники Яхве не могут отрицать того, что порой страдают и как будто невинные, но этому у них тоже есть объяснение. Никто, полагают друзья Иова, не может считать себя совершенно невинным перед богом. "Как может человек быть праведным перед богом, и как быть чистым рожденному женщиной? – вопрошают они. – Ведь даже луна – и та не светла, и звезды не чисты в его глазах!" (Там же. 25:4–5). Бог и "слугам своим не доверяет, и в ангелах усматривает недостатки" (Там же. 4:18; ср. ст. 15:15). Тем более нечист и растлен человек, "беззаконие пьющий, как воду" (Там же. 15:16). Даже тот, кто считается всеми безгрешным и сам уверен в этом, может совершить грех, того не подозревая (Там же. 11:11)[4]. Поэтому, утверждают друзья, в любом случае человек должен рассматривать свое страдание как заслуженное и справедливое наказание со стороны Яхве и всегда принимать его с благодарностью: "Блажен человек, которого вразумляет бог, и наказания Шаддая не отвергай" (Там же. 5:17), – ибо человек рождается для страданий, "как искры – чтобы улететь ввысь" (Там же. Ст. 7).

Исходя из этих положений официальной доктрины о прижизненном воздаянии человеку за его поступки, защитники ее – друзья Иова – пытаются применить эту доктрину на деле, дать оценку конкретному факту, – тому, что произошло с Иовом. Как будто не зная его прошлой праведной жизни, они начинают высказывать разные предположения и догадки: "Наверное, зло велико в тебе, и нет беззакониям твоим конца... с братьев твоих беспричинно ты брал залог и одежды с полунагих снимал. Жаждущего не напоил водою и голодному отказывал в хлебе... вдов ты отсылал ни с чем и руки сирот ослаблял" (Там же. 22:5–9). За то, утверждают

---

[4] Так называемый "грех по неведению" (Числ. Гл. 15), или "скрытый грех" (Пс. 19:13), все равно считался "преступлением перед Яхве", требующим искупления (Числ. 15:27).

друзья, Иову и послано наказание, и, более того, если если бы бог заговорил, то выяснилось бы, что наказание еще мягкое: "Знай, что бог ради тебя часть твоих грехов предал забвению" (Там же. 11:5–6). Один из друзей, Билдад, высказывает предположение, что и дети Иова наказаны по заслугам: "Если сыновья твои согрешили перед ним, то он и предал их в руки беззакония их" (Там же. 8:4).

Но в том-то и дело, что читатель Книги Иова уже из пролога должен был узнать, что Иов не только не совершал никаких беззаконий, ни явных, ни тайных, но, наоборот, был самым непорочным и праведным человеком на земле. Автор с самого начала позаботился сообщить об этом читателю, причем трижды – один раз от своего лица (Там же. 1:1) и два раза от лица самого бога, приведя слова Яхве: "Нет такого, как он, на земле: человек непорочный... и справедливый, и далекий от зла" (Там же. 1:8; 2:3). Из пролога же читатель мог заключить, что оппоненты Иова – его старинные друзья. Не может быть, чтобы они не были осведомлены о его исключительной праведности и непорочности, и, следовательно, намеки на то, что Иов занимался ростовщичеством и чуть ли не грабежом, можно расценить только как гнусную клевету и лицемерие. А главное, читатель уже с самого начала знал, что единственной причиной безмерных несчастий, обрушившихся на Иова, была не провинность его, а злосчастный спор между Яхве и сатаной, спор нелепый и бессмысленный хотя бы уже потому, что Яхве при его всеведении должен был знать наперед, каков будет исход спора, и в таком случае, зачем было мучить верного ему и ни в чем не повинного человека?

Поведение Яхве и его защитников думающему читателю явно рисовалось в самом неблагоприятном свете, что, естественно, должно было вызвать сомнения и в правильности всей их аргументации. И на это обратили внимание еще в древности. Известный талмудический авторитет Иоханан огорченно заметил по данному поводу: "Если бы такое не стояло в Библии, не следовало бы это говорить, ибо бог представлен, как человек, который дал себя провести другому" (Бава-Батра. 16а).

Что касается Иова, то сам он, конечно, не догадывается о принесшем ему столько горя споре на небесах, он просто твердо убежден в своей невинности и правоте. Иов гордо бросает в лицо своим друзьям: "Не бывать тому, чтобы я признал вас правыми, доколе не умру, не поступлюсь невинностью моей" (Иов. 27:5). Он обвиняет в несправедливости самого бога, и прежде всего в несправедливости по отношению к нему, Иову. Он настаивает на своей невиновности, с негодованием отвергая обвинения, которые ему предъявили его недостойные друзья. Иов ни в чем не согрешил ни перед богом, ни перед людьми, никому не причинил зла. Напротив, он сделал много добра людям и никогда не поклонялся никакому богу, кроме Яхве. На протяжении трех глав (Гл. 29–31) Иов перечисляет свои заслуги: он спасал страдальцев и был отцом для вдов и сирот, "сокрушал беззаконному челюсти и из зубов его исторгал добычу", не прельщался чужими женами и не обижал раба и рабыню, не радовался своему богатству и не злорадствовал при несчастье и гибели врага, не поклонялся ни солнцу, ни луне, а верил только в бога истинного и соблюдал его заповеди, не уклоняясь (Там же. 23:11–12). Бог все это знает. За что же он так преследует Иова? За что он так покарал его?

Заметим, что автору поэмы о Иове старая идея о коллективной ответственности перед богом была, по-видимому, совсем чужда. Хотя в двух-трех местах друзья высказываются в том смысле, что дети беззаконного тоже пострадают за злодеяния своего родителя (например, Цофар в ст. 20:10), Иов решительно отвергает целесообразность и справедливость такого исхода (Там же. 20:19). На протяжении всей дискуссии ни герой поэмы, ни его друзья ни разу не ставят вопроса, не пострадал ли сам Иов "за грехи отцов". Друзья лишь строят различные предположения насчет возможных прегрешений Иова и его сыновей, а он отрицает всякую вину за собой. Иов готов даже допустить, что он, может быть, совершил какой-нибудь грех в юности по неведению (Там же. 13:26), но если даже так, наказание явно несоизмеримо с проступком, Яхве отнесся к Иову с необъяснимой жестокостью. "Ты сделался жестоким ко мне" (Там же. 30: 21), – упрекает бога Иов. – "Ты выискиваешь грех мой... хотя знаешь, что я невиновен, и от руки твоей никто не спасет" (Там же. 10:7).

Но Иов имеет в виду не только себя – он вообще не видит в мире признаков божественного правосудия. Совершенно непонятно поведение бога. Где прославленная пророками справедливость Яхве, где его милосердие? Иов последовательно разбивает аргументацию своих противников, упрекает их во лжи. И то, что эта ложь – ad maiorem Dei gloriam (во славу божию), никак не может служить оправданием: "Разве должны вы для бога говорить неправду и ради него говорить ложь? (Надлежало ли вам) быть лицеприятными к нему?" (Там же. 13:7–8). Характерно, что если оппоненты ссылаются прежде всего на авторитет традиции, на то, "что мудрые возвестили и не утаили их отцы" (Там же. 15:18; ср.: 8:8–10), то Иов берет свои доводы из действительности, из жизни своей и других людей: "Разве вы не спрашивали людей проезжих и с их свидетельством не знакомы?" (Там же. 21:29). Везде одно и то же: бог губит непорочного наряду с виновным (Там же. 9:22), в городах "люди стонут и души убиваемых вопиют", и бог не воспрещает этого (Там же. 24:12). Хуже того, бог благоволит к злодеям и оказывает им покровительство – "жезла божьего нет над ними" (Там же. 21:9). "В день бедствия пощажен бывает злодей, в день гнева отводится в сторону" (Там же. Ст. 30). Дома беззаконных безопасны, у них множество детей и внуков, и вся их жизнь благополучна, их бык успешно оплодотворяет, у коров не бывает выкидышей. Они проводят дни свои счастливо и умирают без страданий (Там же. Ст. 7–13). А в то же время люди невинные бедствуют, "униженные земли", сироты и вдовы терпят величайшие лишения и насилие со стороны злодеев и нечестивцев (Там же. 24:5–11), и праведник становится посмешищем (Там же. 12:4).

С объяснением оппонентов, что бог позже отомстит детям беззаконного, Иов решительно не согласен: «Скажете: "Бог бережет для детей его несчастья его". Пусть воздаст ему (самому), чтобы он знал! Пусть увидят глаза его несчастья его, и от гнева Шаддая пусть (сам) изопьет. Ибо что ему до дома его после него, когда число его месяцев пресечется?» (Там же. 21:19–21). Представление же о посмертном воздаянии, как уже отмечалось, чуждо как Иову, так и его друзьям. Иов убежден, что смерть – это конец всему – и радостям, и горю, конец всякой надежде. Когда люди умирают, то они уже "до скончания небес не пробудятся и не

воспрянут ото сна своего" (Там же. 14:10–12). И "всякая надежда сойдет в преисподнюю и будет там покоиться во прахе" (Там же. 17:16). Значит, невинно страдающему нечего рассчитывать на справедливость бога и после смерти.

Вместе с тем Иов готов согласиться с тезисом своих оппонентов о том, что нет человека совершенно чистого перед богом, так как люди несовершенны по самой природе: "Кто может произвести чистого от нечистого?" (Там же. 14:4; ср.: 15:14). Но тем более, считает Иов, бог не имеет оснований наказывать людей за их пороки и прегрешения. Ведь он сам сотворил людей, и они таковы, какими он их создал: "Хорошо ли для тебя, что ты притесняешь, что презираешь творение рук твоих? ...Руки твои образовали меня и сотворили меня... Ты из глины сотворил меня, и (снова) в прах обратишь меня?" (Там же. 10:3–9).

Наконец, Иов приводит еще один аргумент. Допустим даже, рассуждает он, что человек в чем-то провинился перед богом. Но достойно ли бога, вечного и всемогущего, преследовать человека за это (Там же. 7:20)? Ведь человек – такое эфемерное и такое ничтожное по сравнению с богом создание: жизнь его, как дуновение, и сам он, как соломинка, уносимая ветром. "Почему бы тебе, – обращается Иов к богу, – не простить мне моей вины, не пройти мимо моего прегрешения? Ибо вот я лягу в прахе, поищешь меня – и нет меня" (Там же. Ст. 21).

Иов прекратил спор непобежденным. Скорее – победителем. Три друга замолчали, потому что им больше нечего было возразить Иову, и это по существу означало, как совершенно правильно понял позднейший автор речи Элиу, что они "обвинили бога" (Там же. 32:3; см. комментарий к стиху). Затем автор поэмы о Иове выводит на сцену Яхве, который произносит речь, полную поэтики и самовосхваления. Только после этого Иов произнес свое "отрекаюсь и раскаиваюсь". Но было ли это искренним раскаянием?

Нет сомнения, что автор закончил свою поэму величественной сценой теофании не только потому, что хотел дать своему произведению достойную концовку. Весьма вероятно, что явлением бога заканчивалось и старое сказание, ставшее рамкой поэмы. Но речи Яхве и ответы ему Иова, так же как и дискуссию Иова и друзей, сочинил, конечно, сам автор поэмы: персонажи народных сказаний подобным образом не ораторствуют[5]. А между тем именно в этих речах многое вызывает недоумение и кажется двусмысленным современному читателю и, наверное, такие же чувства вызывало у древних.

ТЕМА ИОВА ВНЕ ПАЛЕСТИНЫ

При чтении Книги Иова становится ясным, что автора волновал широкий круг проблем, связанных с существованием зла и несправедливости в мире, причем в разных аспектах[5]: в индивидуальном – почему страдает

---

[5]Спиноза заметил по поводу содержания и стиля речей в диалоге, что они "кажутся свойственными не человеку тяжко болящему и сидящему в пепле, но размышляющему на досуге в кабинете" (*Спиноза Б.* Избр. произв. Т. II. М., 1957. С. 155).

отдельный невинный человек; в социальном – почему люди "стонут в городах", бедняки, вдовы и сироты угнетены богатыми насильниками, которые вопреки всякой справедливости благоденствуют и процветают; наконец, в универсальном аспекте – почему вообще существует зло в мире, управляемом всемогущим, мудрым и справедливым богом? Поскольку все это – проблемы общечеловеческие, естественно, что они так или иначе должны были отразиться в литературе не только иудеев, но и других народов древности. Поэтому многие исследователи уже давно делали попытки найти иноземные образцы (или, может быть, даже оригинал) библейского Иова. Вероятнее всего, эти образцы могли обнаружиться в Древнем Египте или Вавилоне, культурное влияние которых на Палестину было особенно сильным и продолжительным.

Поиски оказались не совсем безрезультатными. В вавилонской поэме, известной под названием "Владыку мудрости хочу восславить" (см.: *Я* открою тебе сокровенное слово: Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 217–220), ее герой, как и Иов, в прошлом был вполне счастлив, но затем на него обрушились всякие бедствия и он страдал от какой-то жестокой болезни, может быть, проказы. Герой описывает свои мучения и отчаяние в выражениях, напоминающих поэму о Иове: "День – вздохи, ночь – слезы, месяц – вопли, год – скорбь. Я дошел до конца жизни, куда ни обращусь – бедствие..." (Ср.: Иов. 7:3 и след.). Он жалуется на то, что страдает незаслуженно, так как всегда делал только угодное богам и царю: "А ведь я постоянно возносил молитвы, мне молитва – закон, мне жертва – обычай, день почтения бога – мне радость сердца... славить царя – мое блаженство... Я страну призывал соблюдать обряды, чтить богини имя учил я народ мой. Я славил царя, равнял его богу, почтенье к творцу внушал я черни" (Там же) – это, однако, совсем непохоже на то, что ставил себе в заслугу библейский Иов (Иов. Гл. 29–31). Герой вавилонской поэмы, как и персонажи Книги Иова, высказывает мысль о непостижимости божественного промысла: "Воистину думал, богам это любо! Но что мило тебе, угодно ли богу? Не любезно ли богу, что тебя отвращает? Кто же волю богов в небесах постигнет... бога пути познает ли смертный?" Но нигде в этой поэме нет и намека на неправосудие богов, нет и тени протеста. Страдалец только настойчиво и смиренно молит своего бога о милосердии и в конце концов добивается своего: бог избавляет его от страданий и дарует ему в изобилии всякие блага (см. также: *Петровский А.В.* Книга Иова и вавилонская песнь страждущего праведника. Пг., 1916; *Ancient* Near Eastern texts relating to the Old Testament // Ed. J.B. Pritchard. Princeton, 1955. P. 434–437).

Известны и другие месопотамские произведения подобного рода. В одном из них, в шумерской поэме, переведенной С. Крамером (см.: *Крамер С.* История начинается в Шумере. М., 1965. С. 136–140), тоже говорится о человеке, который был богат и праведен, имел много родных и друзей и был у всех в почете, но и его постигло несчастье – страшная болезнь, одолели страдания и вдобавок от него отшатнулись друзья. Герой поэмы горько жалуется: "Мой товарищ не говорит ни слова истины, мой друг называет ложью мои правдивые слова". Страдальца перестали уважать, даже невежественные юнцы пренебрегают им (ср.: Иов. 30:1). Допуская, по-видимому, что он в чем-то провинился, герой ссылается на

врожденную слабость и испорченность человеческой природы и на высказывания по этому поводу древних мудрецов: ≪Они изрекают, бесстрашные мудрецы, слово истинное и прямое: "Ни одно дитя не рождается от женщины беспорочным"≫. Этот же аргумент мы встретили и в Книге Иова (Иов. 15:14).

Быть может, еще ближе по идеям к Книге Иова вавилонская поэма "Мудрый муж, постой, я хочу сказать тебе" (см.: *Я* открою тебе сокровенное слово... С. 235–241; см. также: *Lambert W.C.* Babylonian wisdom literature. Oxford, 1960. P. 63–91). В ней поднимаются те же проблемы: превратности человеческой судьбы, ненадежности счастья, необъяснимости страдания невинного и засилья на земле зла. Высказывается даже мысль о тщетности благочестия и о несправедливости богов, которые покровительствуют богатому и, точно вора, преследуют бедного и угнетенного. Интересно, что эта поэма написана в форме диалога: мудрец и его друг по очереди произносят по строфе в одиннадцать строк – форма, напоминающая поэму о Иове.

На диалоге построена и египетская поэма, известная под названием "Разговор разочарованного со своей душою" (см.: *Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. 1.). Несчастный, больной, покинутый родными и друзьями человек хочет уйти из жизни. Он убеждает свою душу совершить над ним погребальный обряд – больше ему не к кому обратиться – и затем последовать за ним в загробный мир. Душа пытается отговорить страдальца от непоправимого поступка: ведь в жизни все же есть и нечто приятное, – но в конце концов душа уступает. Поэма заканчивается следующими словами души: "Ты достигнешь Запада, тело твое предадут земле и я сойду к тебе..." В этой поэме можно без труда найти места, как будто перекликающиеся с Книгой Иова: "Человек с ласковым взором убог, добряком везде пренебрегают, сердца злы, человек, на которого надеешься, бессердечен. Нет справедливых, земля – приют злодеев. ...Злодей поражает землю, и нет этому конца".

Можно допустить, что автор поэмы о Иове был знаком с философско-религиозной литературой соседних народов – народов Египта, Вавилонии, еще более близких Финикии и Эдома (см.: *Gray M.A.* The legacy of Chanaan. The Ras-Shamru texts and their relevance to the Old Testament. Leiden, 1957. P. 186, 209; *Humbert P.* Recherches sur les sources Égyptiennes de la littérature sapiential d'Israel. Neuchâtel, 1929. P. 75–106; *Pfeiffer R.H.* Edomitic wisdom // Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft. 1926. P. 13–25). Следы этого знакомства можно, по мнению исследователей, обнаружить не только в идеях и диалогической форме поэмы, но и в языке, который включает ряд слов и даже целых выражений иноязычного происхождения. Менее правдоподобно высказанное некоторыми учеными предположение, что автор Книги Иова испытал влияния греческой философии (так, О. Гольцман находил у Иова отражение идей Платона и даже в композиции книги усматривал влияние платоновских диалогов, а Г. Шраде считал, что представление о боге, который не слышит мольбы людей, идет от учения Эпикура о равнодушии богов к творящемуся на земле), хотя в такого рода догадках нет ничего невозможного, если, конечно, принять более позднюю датировку Книги Иова (см.: *Terrien S.* Introduction and exegesis to the Book of Job// The Interpreters of Bible. V. 3. N.Y., 1954. P. 892).

Может быть, иноземными влияниями в какой-то мере объясняется то, что в поэме о Иове очень мало национального колорита, настолько мало, что некоторые исследователи вообще отказываются признать в авторе иудея. Р. Пфайфер, например, считает, что автор Книги Иова был эдомитом, представителем соседнего с иудеями и родственного им по происхождению и языку народа Эдома (см.: *Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. New York; London, 1941. P. 684). Но если аргументация Пфайфера недостаточно убедительна и вызвала ряд возражений, то все же тот факт, что автор Книги Иова сделал героями своей поэмы, включая главного, Иова, не евреев, видимо, нельзя считать случайным: скорее всего, автор хотел этим подчеркнуть общечеловеческий характер трактуемых им проблем. Однако подход его к решению этих проблем оказался специфически иудейским.

В самом деле, вавилонские поэмы о страдающих праведниках – это в основном религиозные сочинения типа псалмов. Обращение к богам в них сводится к восхвалениям и просьбам. Египетский автор "Разговора разочарованного со своей душой" находит для своего страдальца иной выход из беспросветности земной жизни – выход на "тот свет". "И будет хорошо на том свете, – заверяет страждующий свою душу, – ...кто находится там – уподобляется живому богу, карающему за грехи того, кто их делает. Кто находится там, будет стоять на корабле Солнца и давать отборное в храме. Кто находится там будет премудрым, для которого нет препятствий..." и т.д.[6] Мировоззрение же автора поэмы о Иове сформировалось на почве иудаизма, который в ранний период в отличие от египетской религии не признавал, как мы знаем, ни загробной жизни, ни загробного воздаяния, и для автора Книги Иова этот выход был закрыт. А цель, которую он перед собой поставил, в отличие от вавилонских авторов, заключалась отнюдь не в восхвалении Яхве.

МИРОВОЗЗРЕНИЕ АВТОРА КНИГИ ИОВА И ЦЕЛЬ ПОЭМЫ

Мы, к сожалению, не знаем не только имени автора поэмы о Иове, но и ни одной черты из его биографии. Некоторые исследователи полагают, что в Книге Иова можно обнаружить отражение личных переживаний автора и даже что поэма в какой-то степени автобиографична – сам автор перенес в жизни нечто подобное тому, что пережил его герой: был богат и знатен, затем потерял богатство, был оставлен друзьями, быть может, страдал от неизлечимой болезни и т.д. (см.: *Fohrer G.* Das Buch Hiob. Gutersloh, 1963. S. 27). Конечно, все это – предположения, но предположения довольно правдоподобные. Во всяком случае, в описании тягостной жизни бедняков (см., например, гл. 30), которое автор вложил в уста Иова, жалость к ним уж очень характерно перемешивается с высокомерным презрением вчерашнего аристократа и богача к тем, кого он еще недавно не хотел бы даже "поместить вместе с псами своих стад", а теперь

---

[6] По мнению Б.А. Тураева, "общий тон этого произведения может быть признан ортодоксальным" (*Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. 1. С. 233).

эти "люди подлые, люди без имени" смеют пренебрегать им (Иов. 30:8).

Несомненно, автор поэмы был для своего времени человеком весьма образованным. Он уверенно, на уровне научных знаний своего времени, рассуждает о различных явлениях природы, называет некоторые созвездия, высказывает даже смелую мысль, что Земля висит "ни на чем" (Там же. 26:7), описывает происхождение облаков, внешность и повадки животных, в том числе иноземных, например бегемота и крокодила – Левиафана (Там же. Гл. 40). Некоторые критики видят в этой и ряде других деталей свидетельства того, что автор побывал в Египте. Автор поэмы о Иове, конечно, был хорошо знаком с устной и письменной традицией своего народа (в стиле и языке поэмы явно ощущается влияние пророческой и дидактической литературы Израиля), а возможно, и с гномическими произведениями других народов. Наконец, ему была хорошо известна сложная обстановка современного ему общества с его внутренними противоречиями.

Религиозно-философские и этические взгляды автора Книги Иова отличаются гуманизмом и свободомыслием. Он, как и главный герой поэмы – выразитель его идей, явно стоял в оппозиции к традиционному, ортодоксальному иудаизму. Известно, какую важную и даже доминирующую роль в послепленном иудаизме стал играть культ. Между тем для автора поэмы культовая сторона религии как будто вообще не имеет никакого значения. Во всяком случае, там, где речь идет о праведности Иова (особенно в гл. 31), имеются в виду в основном его нравственные достоинства, его справедливость, доброта и милосердие, а не рвение в области культа: в молитвах, в жертвоприношениях и т.п. Причем представления автора о морали тоже не вполне совпадают с официальной моралью Торы, они, можно сказать, выше, духовнее: автор, например, устами Иова осуждает как низкие и греховные такие чувства и поступки, как радость по поводу своего богатства, ликование по случаю бедствия или гибели врага, жадность, лицемерие (Там же. 31:33).

Не разделял, очевидно, автор поэмы и важнейшей официальной доктрины иудаизма о справедливом воздаянии от бога при жизни человека "по его путям". Более того, устами своего героя он вообще отрицает, что богу свойственна справедливость, и еще решительнее отказывается признать за богом такие качества, как милосердие и благость. Короче говоря, автор поэмы о Иове отказывает богу и в тех атрибутах, на которых особенно настаивали пророки VIII–VII вв. до н. э., и в культе, который еще более настойчиво требовали для своего бога послепленное жречество и поздние пророки.

В речах Иова Яхве совсем не похож на богов Эпикура, не имеющих никакого отношения к природе, бездеятельных и, по выражению Плутарха, столь же безразличных к людям, "как рыбы Гирканского моря, от которых мы не ждем ни вреда, ни пользы". Напротив, в Книге Иова бог предстает могучим и премудрым (Там же. 9:4; 12:13), он – творец мира и создатель людей, и не только первых людей: он создает каждого нарождающегося человека (Там же. 10:10) и определяет его судьбу, счастливую или несчастную. Бог решает участь отдельного человека и целых народов, возвышает их или притесняет (Там же. 12:23). И он вовсе не

стоит по ту сторону добра и зла, над человеческой моралью – наоборот, в поэме о Иове поведению бога дается оценка именно с позицией человеческой морали. И как раз эта оценка особенно примечательна: по отношению к людям бог ведет себя как капризный и жестокий тиран, злодей и покровитель злодеев. Рисуя мрачные картины страданий невинных людей, находящихся во власти злодеев, Иов прямо указывает на виновника: это бог! "Если не он, то кто же?" (Там же. 9:24).

Те места поэмы, в которых критикуются эти строны поведения бога, пожалуй, самые сильные в книге, и критика носит столь резкий и ожесточенный характер, что аналогии ей не найти во всей философской литературе Древнего Востока. Бог, каким он предстает в речах Иова, не знает жалости, хуже того, страдания людей доставляют ему наслаждение: он "смеется отчаянию невинных" (Там же. Ст. 23) и покровительствует злодеям и нечестивцам, он способен на жестокость по отношению даже к самым преданным своим слугам (пример тому – история жизни самого Иова). Обращения Иова к богу лишены всякого пиетета и почтительности, а напротив, полны гневных обвинений. Защищая свою правоту, Иов нисколько не стесняется в выражениях: бог у него, точно злодей, напавший на свою жертву, "скрежещет зубами", хватает и бьет людей и т.д. (Там же. 16:9–12).

Какую же цель поставил перед собой автор поэмы о Иове, задумав написать свою книгу? Традиционно-богословская точка зрения на этот счет заключается в том, что автор Книги Иова хотел дать урок сомневающимся в божественном промысле. Ужасные страдания, выпавшие на долю праведного Иова, довели его до того, что он начал обсуждать дела господние и даже осмелился бросить богу упрек в неправосудии. Но все же вера Иова устояла, выдержала испытание. В конце концов его озарила простая, но великая истина: в мире так много тайн и чудес, что человеку невозможно их постигнуть, и тем более ему недоступно решение вопроса о путях провидения. И когда Иов из уст самого бога воспринял эту истину, душевный покой и счастье, утверждают богословы, вновь вернулись к нему.

Примерно такую же оценку Книге Иова дают и современные ортодоксальные теологи. Несмотря на то, что слова друзей не убедили Иова, считает католический автор пятитомной "Истории Ветхого завета" К. Шедль, он сам в результате откровения пришел к выводу, что "на человеческом уровне нет ответа на вопрос о страдании невинного" и что именно бог – его единственный спаситель и избавитель, который справедливо относится к человеку, хотя планы всевышнего недоступны человеческому познанию (см.: *Schedl Kl.* Geschichte des Alten Testaments. Insbruck; Wienne, 1964. Bd. 5. S. 234–236). С этой точки зрения, следовательно, автор поэмы о Иове, отвергнув традиционные формы оправдания бога, выдвинутые друзьями Иова, предложил взамен свою теодицею, иное, но все же оправдание бога.

Однако такова ли в действительности была цель, которую ставил перед собой автор книги Иова?

Бывшие друзья Иова и его идейные противники упрекали героя поэмы за то, что он спорит с богом, хулит его, "рушит страх" перед богом (Иов.

15:4). Заметим, что они не единым словом не намекнули на то, что Иов, может быть, изменил Яхве ради какого-нибудь другого бога, и Иов со своей стороны заверял, что ничего подобного он не совершил (Там же. 31:26–28). Не было и того, чтобы он вместо традиционных догм своей религии провозгласил какую-то новую религиозную идею. Критика Иова носит вполне негативный характер.

Американский библеист М. Ястров бросил за это ряд упреков в адрес автора поэмы о Иове, точнее, авторов, так как, по мнению Ястрова, это сочинение было творением не одного человека, а целого кружка поэтов. Они, эти авторы, считает Ястров, были "глубоко религиозными", но допустили ошибку или тенденциозность, не позволив друзьям Иова усилить аргументацию в пользу веры, например, выдвинув теорию о том, что кара Яхве – это испытание (см.: *Jastrow M.* The Book of Job. Philadelphia; London, 1920. P. 161–162). "Слабое (! – *М.Р.*) место скептицизма авторов первоначальной поэмы о Иове в том, что они не нашли решения, которое позже привело к победе иудаизм, христианство и магометанство, – не открыли учения о будущем загробном воздаянии" (Ibid. P. 174). Ястров сетует на то, что "протестуя и отрицая традиционную веру, Иов не предлагает ничего взамен" (Ibid. P. 160).

Известный библеист Р. Пфайфер в своем капитальном труде "Введение к Ветхому завету" пишет об авторе поэмы о Иове: ≪Наш автор вполне понимал, что ввиду трансцендентности бога и ограниченности человеческого понимания решение проблемы теодицеи невозможно. Он поэтому сознает, что единственное рациональное решение, приемлемое для него: бог всемогущ, но несправедлив – не может быть окончательным. Природа и мудрость бога могут быть только не до конца познаны "по его путям", но во всей полноте – они тайна≫ (*Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. P. 684).

Однако все дело в том, что автор поэмы о Иове мог понимать невозможность теодицеи, отнюдь не связывая эту невозможность с трансцендентностью бога, и у него могло быть не одно "приемлемое для него рациональное решение". Он, этот автор, мог рассматривать невозможность теодицеи как логический вывод, вытекающий из жизненной практики, вывод, на которой человеческий разум вполне способен при всей своей ограниченности и "посюсторонности".

Можно думать, что автор поэмы о Иове с самого начала не только не ставил перед собой задачу оправдания Яхве, но наметил нечто противоположное. Давая богу противоречивую характеристику, он как бы внушал своему читателю: смотри, вот что произошло с праведным Иовом и вот что происходит вокруг тебя и во всем мире, вот в каком свете все это рисует бога, если только он в действительности правит миром и определяет судьбы людей. Но можно ли поверить в существование такого бога? И так ли уж неправы те, кто говорят: "Что такое Шаддай, чтобы мы служили ему и какая нам польза прибегать к нему?" (Иов. 21:15) – т.е. те, которые считают, что бог или не может, или не хочет вмешиваться в человеческие дела, и поэтому нет никакого расчета служить ему? Похоже на то, что все, что ты, читатель, "услышал ухом" о божественном промысле и вообще о боге, не заслуживает никакого доверия.

Но можно себе представить, что еще древний читатель из вдумчивых, прочитав те места в речах Иова, в которых бог подвергался столь злой и беспощадной критике, но также и другие места, где тот же Иов описывает могущество и мудрость бога, неизбежно должен был вынести впечатление, что Иову – участнику диалога – бог представлялся не иначе, как каким-то могучим и премудрым и в то же время коварным и злым демоном, который активно вмешивается в земные дела, но только для того, чтобы причинять страдания людям невинным и праведным, а злодеям помогать в их злодеяниях. И тем большее недоумение должны были внушить такому читателю некоторые другие стихи в поэме, которые явно не вяжутся с подобным представлением о боге.

В тексте второй речи Элифаза, одного из ортодоксальных оппонентов Иова, можно обнаружить такой неожиданный упрек в адрес Иова: ≪Ты сказал, "Что знает бог? Может ли он судить сквозь темную тучу? Облака завеса ему, и он не видит, и (только) по кругу небес ходит"≫ (Там же. 22:13–14). Стало быть, Иов и так отзывался о боге? Бог, который не видит и не знает, что творится далеко под ним, внизу, на земле людей, который только "по кругу небес ходит", – такой бог, конечно, не должен отвечать за то, что происходит с человеком. Он не повинен в страданиях человека, но от него также не приходится ожидать ни помощи, ни милости. Он не добр и не зол. Это как бы некая космическая сила, далекая от мира людей и чуждая их заботам. Быть может, это имел в виду Иов? Но ведь такого бога, от которого человеку нет ни пользы, ни вреда, не за что почитать да и бояться не стоит? Оказывается, еще раньше Элифаз и эту мысль обнаружил у Иова. "Ты и страх (перед богом) рушишь, и умаляешь благоговение перед богом", – упрекает он Иова (Там же. 15:4). Перед вдумчивым читателем Книги Иова неизбежно должен был встать вопрос: каким же все-таки видел своего бога Иов?

Затем этот читатель должен был также задумываться над содержанием речей бога, который счел нужным лично выступить перед участниками диалога. В речах бога многое повторяет то, что уже было сказано друзьями и тем же Иовом. Бог рекомендует себя как единственного устроителя, творца и управителя мироздания. Он создал землю и заградил воротами море, когда оно вырвалось из утробы земли (Там же. 38:8), он установил смену дней и ночей и утвердил законы неба и его власть над землей (Там же. Ст. 33). По его, бога, велению дожди орошают землю, чтобы в пустыне выросла трава, пища животным. И кто, как не он, определил степное приволье домом для дикого осла и онагра (Там же. 39:5–6)? Кто другой "доставляет корм ворону, когда дети его кричат к богу и бродят вокруг без пищи?" (Там же. 38:41). Бог задал Иову множество вопросов, которые должны были показать, насколько ничтожны знания человека о тайнах и чудесах окружающего его мира и насколько Иов сам ничтожен по сравнению с богом. После этого Иов и произнес свои покаянные слова.

Но обратим внимание на одну важную деталь в покаянии Иова, а именно на его слова в эпилоге: "...Слухом уха я слышал (до сих пор) о тебе, а теперь око мое увидело тебя, и поэтому отрекаюсь я и раскаиваюсь в прахе и пепле" (Там же. 42:5–6). Мысль автора кажется достаточно ясной: пока Иов собственными глазами не увидел Яхве, он считал возмож-

ным обличать бога. То, что он "слышал ухом", – это были, очевидно, доводы его друзей в только что закончившемся споре. Но ведь и в речах Яхве, которые Иов, кстати, тоже "слышал ухом", не содержалось никаких новых идей по сравнению с тем, что уже было высказано друзьями, ничего такого, что могло бы повлечь за собой перелом в мировоззрении Иова. Основного вопроса, затронутого в споре Иова с друзьями, – вопроса о причине зла в мире Яхве вообще не коснулся. Значит, автор связал "обращение" Иова не с тем, что тот *услышал,* а с тем, что *увидел,* не с содержанием речей бога, а только с тем, что Иов собственными глазами узрел его, – вот, что было для Иова решающим доказательством того, что бог действительно существует, всемогущий и всеведущий, что дела и замыслы его недоступны человеческому пониманию, так же как творимые им чудеса. Только после этого Иов заявил о своем раскаянии.

Однако автор поэмы о Иове не мог не предвидеть, что вдумчивого и непредубежденного читателя его книги подобный исход философской дискуссии вряд ли мог удовлетворить. Такой читатель, если он внимательно следил за ходом спора, должен был, скорее всего, встать на сторону Иова – к этому его мог подталкивать и собственный жизненный опыт. А прочитав речи Яхве, читатель неминуемо должен был задать себе главный вопрос, на который он так и не нашел ответа в книге: почему все-таки бог, считающий нужным проявлять заботу о птенцах ворона, к людям относится совсем по-другому – жестоко и несправедливо? И еще этот вдумчивый читатель должен был сообразить и то, что, если Иов, потрясенный явлением бога, подавив в себе остатки протеста, умолк "в прахе и пепле", то ведь сам автор поэмы, чьи мысли, очевидно, излагал Иов в дискуссии, бога не лицезрел, а значит, так и остался со своей скорбью и сомнениями. И эти чувства не могли не передаться читателю поэмы: бог рисовался в этой книге так противоречиво и неблаговидно.

Современный американский библеист К. Фуллертон, отметив ряд противоречий и недоговоренностей в Книге Иова, попытался дать им свое объяснение (см.: *Fullerton K.* The original conclusion to the Book of Job // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. 1924. S. 130–131). В диалоге, ядре книги, считает Фуллертон, автор излил свою душу, с удивительной храбростью высказал то, что думал. Он постоянно на стороне Иова, против его друзей, иными словами, против ортодоксов его дней. Но если бы автор изложил один лишь спор Иова с друзьями, то его дерзость (или, с точки зрения ортодоксов, богохульство) заставила бы многих читателей со страхом отвести глаза от книги. Автор этого не хотел. Но он не хотел также и смягчить этот спор – великая проблема страданий слишком глубоко затронула его этическое чувство. И автор придумал другой способ дать звучание своей работе. Он окружил диалог рамками из пролога, речей Яхве и эпилога, и в этих рамках постарался смешать свои скептические инсинуации с такими положениями, которые благочестивый читатель мог истолковать по своему желанию и вкусу. Если благочестивый читатель этой книги мог узреть в прологе доказательство того, что страдание идет от бога, и этим удовлетвориться, то читатель вдумчивый неминуемо должен был задаться вопросам, почему добрый бог послал это страдание

праведнику и верному рабу своему Иову. Небесный спор между Яхве и сатаной? Но это, конечно, не было для такого читателя ответом, и автор, конечно, не мог считать, что такое объяснение будет принято всерьез теми, кто думает глубже. Если благочестивый читатель мог увидеть в речах Яхве лишь упрек Иову в том, что он критикует бога, то вдумчивый должен был усмотреть в них тезис о необъяснимости вселенной, в том числе о необъяснимости страданий человека. Наконец, если благочестивый читатель мог понять покаяние Иова как отход от прошлого скептицизма после божественного упрека, то "думающий должен был увидеть в этом признание автора, что он не может разрешить проблему, которая неразрешима" (Ibid. P. 131).

Но только ли забота о том, как обеспечить своей книге большее число читателей, как "благочестивых", так и "думающих", владела умом автора Книги Иова? И только ли желание подвести своего вдумчивого читателя к безотрадному выводу о невозможности решить проблему страданий человечества, а шире – о невозможности постичь тайны вселенной? Думается, не только.

Грек Эпикур, "подлинный просветитель древности" (К. Маркс) считал страх перед богами величайшим злом для людей. А последователь Эпикура римский поэт и философ Тит Лукрецкий Кар усматривал величайшую заслугу своего учителя в том, что Эпикур изгнал этот позорный страх из человеческой души:

" Так, в свою очередь, днесь религия нашей пятою
Попрана, нас же самих победа возносит до неба".

(*Тит Лукреций Кар.* О природе вещей. М.; Л., 1945. I:78–79).

Можно думать, что автор Книги Иова придерживался того же мнения о страхе перед иудейским богом Яхве и поставил перед собою ту же благородную цель. Обвинение, котрое друзья предъявили Иову ("ты страх перед богом рушишь"), автор поэмы, наверное, мог не раз слышать, адресованное ему самому от ортодоксально настроенных современников. И все же он решился написать свою книгу, которая дошла до нас через тысячелетия как отзвук древнего свободомыслия и памятник свободы духа.

При всем том надо полагать, что религиозный скептицизм автора поэмы о Иове был весьма специфичным. Он, этот автор, мог не только допускать бытие бога – творца мироздания, но и верил в существование полевых духов (см., например, комментарий к ст. 5:23), в реальность Шеола – страны мертвых и его обитателей – бесплотных теней умерших людей, в то, что небесные созвездия влияют на судьбы людей и т.п. Но он не мог поверить в существование бога, о котором слышал "слухом уха" своего, бога, о котором говорили жрецы и пророки, – всемогущего, всеведущего и вместе с тем справедливого и милосердного бога-промыслителя. Для ортодоксов всех времен подобное неверие было равнозначно отрицанию бытия бога. Раннехристианский "отец церкви" Лактанций именно такую оценку дал учению Эпикура о богах: "Если бог существует, то он есть бог-промыслитель... а если он (Эпикур. – *М.Р.*) отрицает промы-

сел, то этим он отрицает и то, что бог существует" (*Lactantius.* De ira Dei. S. 224). Может быть, в те же послепленные годы, когда появилась на свет поэма о Иове, некий иудейский ортодокс, сочинивший псалом 53 (в СП — 52), написал о людях того же образа мыслей, что и автор поэмы, свое знаменитое: ≪Сказал безумец в сердце своем: "нет Бога"≫.

Понятно, что даже такого рода свободомыслие в Иудее, как и в Древней Греции или Древнем Риме, было уделом очень немногих. И, конечно, независимо от того, произносили эти люди свое "нет бога" открыто и прямо или в завуалированной форме, они не могли быть поняты широкими народными массами и вызывали негодование ортодоксов. Может быть, именно с этим связана одна очень характерная особенность Книги Иова.

Похоже на то, что автор поэмы о Иове, в общем, бесстрашный по отношению к своим идейным противникам, не стесняющийся в выражениях полемист, далеко не всегда стремился сражаться с открытым забралом. Можно себе представить, что в Иудее конца V — начала IV в. до н. э. открытые и резкие выпады против господствующей религиозной доктрины были делом отнюдь не безопасным. В это время в стране утвердилась иерократия и было полное засилие жрецов Яхве под покровительством персидских властей. Обработанное жрецами Пятикнижие Моисеево стало отныне Торой — "учением" и "законом", руководством, нормой жизни для всех иудеев, где бы они ни находились, и нарушение его предписаний влекло за собой не только якобы кару со стороны Яхве, но и преследование властями. Жестокие меры, принятые в середине V в. до н.э. Ездрой и Неемией для очищения сознания "избранного народа" от всякого рода иноземных элементов и языческих влияний (см.: *Рижский М.И.* Библейские пророки и библейские пророчества. М., 1987. С. 271—277; см. также: Ездр. Гл. 10; Неем. Гл. 9, 13: 23—25), еще, наверное, не совсем стерлись из памяти людей. Может быть, именно этим и следует объяснить тот факт, что ряд мест в Книге Иова носит странно неопределенный, двусмысленный характер, на протяжении свыше двух тысячелетий нарушая душевный покой ортодоксальных комментаторов.

Ограничимся лишь двумя примерами. Первый, пожалуй, наиболее поразительный — это отрывок из третьей речи Иова: "Земля отдана в руку злодея, лицо ее судей он закрывает" (Иов. 9:24). Еще древние талмудисты ломали себе голову относительно этого места. Судя по контексту, "он" во втором полустишии — это бог. Но кто назван "злодеем" в первом полустишии? В то время как одни раввины объявили слова Иова прямой хулой в адрес бога, другие предпочли увидеть в "злодее" сатану: "Иов упрекал бога в том, что последний передал в руки сатаны власть над землей" (Бава-Батра. 16а). А ученый комментатор Нового времени А. Эрлих с удивлением и даже некоторой озадаченностью пишет: ≪Под "злодеем", хотите верьте, хотите — нет (man mag es glauben wollen, oder nicht), следует понимать не кого иного, как самого бога!≫ (*Ehrlich A.B.* Randglossen zur hebraischen Bibel. Bd VI. Leipzig, 1913). Еще более решительно трактует этот стих Ф. Линдстрем: ≪В 9:24 "Земля отдана в руки злодея (criminal)"— контекст показывает, что "злодеем" должен быть бог≫ (*Lindström F.* God and the origin of evil: A contextual analysis of alleged monistic evidence of

the Old Testament. Lund, 1913. P. 151). Невольно приходит мысль: не облек ли *сознательно* древний вольнодумец столь резкий выпад против бога в такую двусмысленную форму, чтобы хоть немного завуалировать его вызывающий, святотатственный характер?

Другой пример подобного рода – стихи 42:7–8 из эпилога. Яхве, обращаясь к Элифазу, говорит: ”Разгорелся гнев мой на тебя и на твоих двух друзей за то, что вы не говорили обо мне (так) верно, как раб мой Иов. А теперь возьмите для себя семь быков и семь баранов и идите к рабу моему Иову и принесите их во всесожжение за себя, а Иов, раб мой, помолится за вас, потому что (только) к нему я отнесусь со вниманием, чтобы не сделать вам худого, ибо вы не говорили обо мне (так) верно, как раб мой, Иов”. Как понять это место? Как объяснить, что Яхве дважды объявляет верным, правильным то, что говорил Иов? И это после того, как сам же Яхве несколько ранее в своей речи ”из бури” сурово осудил попытку страдальца ”омрачить” промысел ”словами без разумения” (Там же. 38:2)!

По-видимому, уже древние читатели терялись в догадках относительно этого противоречия. Характерно, что некоторые манускрипты дают в ст. 7 вместо ”как раб мой” – ”о рабе моем”, а в ст. 8 такое чтение дают и Септуагинта, и еще большее число манускриптов (ср. в BH). По-еврейски оба выражения пишутся очень похоже: בְּעַבְדִּי и כְּעַבְדִּי. Может быть, в той еврейской версии, которая легла в основу Септуагинты и соответствующих манускриптов, так и было: ”о рабе моем”? Но более вероятно, что позднейшие переводчики и переписчики произвели, как выражаются современные богословы, ”догматическое исправление”, чтобы устранить непоследовательность и противоречивость в словах Яхве. Бог, оказывается, рассердился на Элифаза и его друзей за то, что они не говорили верно о Иове. Это уже можно понять, ведь друзья действительно возвели на Иова много напраслины (см., например, обвинения Элифаза в гл. 22), а Яхве, несмотря на непочтительные речи Иова, мог все-таки сохранить к нему теплое отношение и возмутиться клеветой друзей.

Спорят по поводу этого места и современные комментаторы. Одни считают, что одобрение Яхве относится только к поведению Иова и его словам в прологе: ”Яхве дал, Яхве взял” и т.д. Эти критики рассматривают ст. 42:7–8 как наилучшее доказательство того, что вся дискуссия между Иовом и друзьями, как и речи Яхве, является самостоятельным литературным произведением, вставленным в рамку древней легенды, остатки которой сохранились в прологе и эпилоге. В легенде Иов действительно ”не согрешил” и не произнес никакой хулы в адрес бога (Там же. 1:22), и, следовательно, Яхве имел полное основание с похвалой отозваться о поведении и речах своего верного раба.

Но если это верно, то так же верно и то, что автор поэмы о Иове, избрав народное сказание в качестве рамки для своего творения, мог бы, очевидно, как-то подогнать к нему эту рамку. Почему же автор оставил в эпилоге книги слова Яхве из древнего сказания без изменений? Почему не устранил противоречия? Может быть, он поступил так из своеобразного пиетета по отношению к старинной легенде? Но если он решился разорвать ее пополам, с тем чтобы вставить в середину свою философскую поэму, то, очевидно, мог бы решиться и на то, чтобы, если не изменить, то, по крайней

мере, опустить ставшие в новом контексте явно неуместными слова Яхве о "верности" речей Иова. Однако автор этого не сделал, и вероятнее всего, потому, что речь бога вполне устраивала его. "Только человек, обладавший очень большой смелостью... мог зайти так далеко, чтобы допустить, что бог сам признал справедливость упреков Иова в жестокости и несправедливости божественного управления", –пишет М. Ястров (*Jastrow M.* The Book of Job. P. 365).

Однако можно предположить и то, что это был не только смелый, но и хорошо продуманный прием. Автор умышленно вложил в уста Яхве слова, прозвучавшие в его поэме непонятно, противоречиво и двусмысленно, оставил именно потому, что хотел дать еще один повод для недоумений и сомнений размышляющему читателю.

Возможно, сама идея сочинить философскую поэму о божественном промысле и причинах существования зла на земле возникла у автора в ходе обсуждения этой проблемы в кругу своих единомышленников и в жарких спорах с ортодоксами. В его поэме ревнители Яхве должны были держать ответ за поведение своего бога: почему он допускает страдание невинного и процветание злодея? Эта проблема, связанная с представлением об индивидуальной ответственности каждого человека перед богом, как мы уже знаем, была в то время не просто темой для отвлеченного философского спора – она была поистине жгучей и актуальной.

Автор задумал построить ее обсуждение, оттолкнувшись от конкретного факта, ему нужен был, так сказать, "чистый эксперимент" – случай, когда пострадал абсолютно невинный и абсолютно праведный человек. В реальной жизни такого совершенного праведника найти невозможно, и автор будущей поэмы о Иове обратился к древнему народному сказанию. Он поступил так же, как, быть может, поступали в подобных случаях его современники – великие греки Эсхил, Софокл, Еврипид, и сделал героем философской поэмы и выразителем своих идей персонаж легенды – прославленного мудреца и праведника Иова.

Мы не знаем в точности, в какой форме была известна эта легенда автору поэмы, мы можем, пожалуй, только в самых общих чертах представить себе ее содержание. Вероятно, это было простодушное народное сказание о том, как однажды поспорили между собой бог и сатана. Сатана утверждал, что не может быть бескорыстного благочестия и что даже Иов, которого бог считает своим самым преданным рабом, верен ему отнюдь не бескорыстно. Решено было подвергнуть Иова испытанию: у него пропало все имущество, погибла вся семья, а самого его постигла страшная болезнь. И все же Иов остался верным своему богу и ни одного протестующего или богохульного слова не сорвалось с его уст. Таким образом, сатана был посрамлен, бог выиграл спор, а Иов за свое смирение и благочестие получил от бога щедрую награду.

Итак, наш автор решил использовать это старинное сказание в качестве канвы или, точнее, рамки для своей поэмы. Главная операция, которую он при этом должен был произвести, – это в каком-то подходящем месте разорвать ткань легенды, чтобы вставить в нее целую философско-религиозную дискуссию, которую он сам же и сочинил. В этой дискуссии автор высказал свои мысли устами невинно пострадавшего праведника Иова, а в роли поборников традиционной, ортодоксальной точки зрения

вывел трех его старых друзей. Вероятно, автору поэмы не надо было выдумывать и этих персонажей, они также фигурировали в древней легенде, однако играли в ней, наверное, совсем не ту роль, что в поэме.

В легенде друзья, надо думать, пришли к Иову, узнав о постигших его бедствиях, для того чтобы выразить ему свое сострадание. Они произнесли при этом несколько сочувственных слов, и вот в этих словах должно было, очевидно, содержаться что-то "неверное", что не понравилось Яхве (см.: *Tur-Sinai N.H.* The Book of Job: A new commentary. Jerusalem, 1957. P. 36). Г. Форер (см.: *Fohrer G.* Das Buch Hiob. S. 31–32) предполагает, что в легенде сразу после тягостного разговора, который состоялся между Иовом и его женой (Иов. 2:9–10), страдальца должны были навестить его родственники и близкие друзья. Впоследствии они еще раз придут к нему, когда бог вернет Иову его благополучие (Там же. 42:11). Эти посетители, должно быть, тоже пытались внушить Иову нечто вроде того, что советовала ему жена: проклясть бога, чтобы поскорее умереть и хотя бы таким образом освободиться от мучений. Но Иов устоял и в этом испытании. По мнению Форера, автор, опустив данный эпизод, вместо него-то и ввел рассказ о том, как пришли издалека три друга и между ними и сидевшим в прахе и пепле Иовом состоялся спор. Далее в легенде, видимо, следовала сцена теофании. Из грозовой тучи прозвучал голос Яхве: бог одобрил поведение и слова Иова во время его испытания и осудил как нечестивые рассуждения жены Иова и его друзей. И в заключение — счастливый конец, который, вероятно, полностью сохранился в эпилоге Книги Иова (Там же. Ст. 10–17).

Трудно сказать в точности, какие именно изменения внес автор в содержание легенды, но, наверное, он ограничился лишь самым необходимым. Ему пришлось, например, опустить некоторые слова друзей из легенды, в том числе и те, которыми они вызвали недовольство Яхве против себя, — в прологе Книги Иова эти друзья ограничиваются скорбным молчанием. Что касается выступлений друзей в ходе спора, то они, несомненно, сочинены самим автором поэмы и в соответствии с его замыслом в духе безусловной ортодоксии.

Автор должен был также внести какие-то изменения в речь Яхве. Конечно, бог в народном сказании не произносил тех длинных речей, которые ему приписаны в поэме, он сказал что-то значительно более короткое. А поскольку Иов — герой народного сказания не произнес никакой хулы в адрес бога (Там же. 1:22), то и у бога не было повода обвинить своего верного раба в попытке "омрачить промысел", а Иову не в чем было каяться. Соответствующие стихи (38:2; 40:1; 40:3–5; 42:2–6), очевидно, добавил автор поэмы. Вместе с тем бог в легенде не мог не выразить похвалы поведению Иова, и он, наверное, что-то в этом духе сказал праведнику. Но так как этой речи бога мы в книге не обнаруживаем, значит, надо полагать, что она была опущена, а свидетельством тому, возможно, является ст. 42:7, начало которого гласит: "После того, как Яхве изрек эти слова...", — хотя непосредственно перед этим идут как раз слова не бога, а Иова.

Начиная со ст. 42:7, автор, по-видимому, не вносил существенных изменений в древнее сказание. Именно поэтому здесь и сохранилось поразительное, загадочное в нынешнем тексте книги обращение Яхве к друзьям,

в котором бог, как будто совершенно не зная о жестоких нападках на него Иова и рьяных попытках друзей защитить божественную справедливость от этих нападок, заявляет, что Иов говорил "верно", а друзья – нет. Логично думать, что автор поэмы умышленно оставил нетронутыми слова бога из старой легенды – это вполне соответстволвало его замыслу.

Что касается ортодоксов – ревнителей веры Яхве, то у них первое знакомство с поэмой о Иове должно было вызвать, естественно, чувство глубокого возмущения. В то же время они не могли не почувствовать, что этот враждебный их учению философский памфлет, направленный против бога, обладал огромным полемическим зарядом, поскольку помимо того, что в нем были заложены сильные идеи, на этом произведении лежала печать мощной поэтической индивидуальности и таланта автора. Может быть, именно последним обстоятельством и следует объяснить то, что поэму о Иове не постигла участь многих других произведений подобного рода; она не была уничтожена и не погибла в безвестности. Наоборот, ортодоксы предпочли включить ее в свой пропагандистской арсенал. Разумеется, для этого ее надо было соотвествующим образом "обработать", но у иудейских богословов к этому времени накопился уже вполне достаточный опыт в подобного рода редактировании "священных писаний" – свидетельство тому вся история Ветхого завета.

ОРТОДОКСАЛЬНАЯ РЕДАКЦИЯ ПОЭМЫ

Мы не знаем и, вероятно, никогда не узнаем все детали обработки в ортодоксальном духе поэмы о Иове. Скорее всего, такая обработка была осуществлена не сразу, а может быть, несколькими поколениями редакторов. Перед этими редакторами прежде всего должна была встать задача усилить аргументацию защитников официальной доктрины. И вот в поэму был введен дополнительный персонаж – Элиу, который также произносит большую речь в защиту Яхве. Есть целый ряд признаков позднейшего происхождения речи Элиу[7]. Только этим можно объяснить, например, наличие после последнего ответа Иова друзьям и перед речью Элиу авторского примечания: "Кончились слова Иова". Первоначально этой фразой, очевидно, заканчивалась вся дискуссия. По той же причине, видимо, в книге нет ответа Иова на речь Элиу. Показательно также, что ни в прологе, ни в эпилоге нет ни единого упоминания об Элиу. По мнению ряда исследователей, некоторые особенности языка и стиля речи Элиу также свидетельствуют о более позднем ее происхождении.

Выступление Элиу во многом повторяет аргументацию друзей, но есть в нем и новые доводы, с помощью которых ортодоксы сделали очередную попытку отвести от Яхве главное обвинение – обвинение в том, что бог

---

[7] Мнения о позднейшем происхождении речей Элиу придерживаются подавляющее большинство критиков. Подробнее см.: *Fohrer G.* Das Buch Hiob. S. 40–41, 445–446; *Kissane Edw.* The Book. of Job. Doublin, 1939. P. XXXV–XL; *Lods A.* Histoire de la lettérature hébraique et juive depuis les origines jusq'a la ruine de l'état juif. Paris, 1950. P. 424–426; *Pfeiffer R.* Introduction to the Old Testament. P. 672).

О других позднейших вставках см. в комментарий к переводу.

допускает угнетение невинных и страдание праведных. Элиу, развивая учение пророка эпохи плена Иезекииля о том, что бог хочет не смерти, а раскаяния и спасения грешника (Иез. 3:18 и след.), разъясняет, что страдание не обязательно является возмездием за уже совершенное прегрешение. Оно может быть также послано богом как предупреждение человеку, который еще только ступил на стезю греха или намеревается на нее ступить, но сам того не сознает, а считает себя, как и Иов, невинным и праведным, что уже само по себе является греховной гордыней, достойной наказания. В таком случае бог, чтобы "отвести человека от (худого) дела и изгнать из мужа его гордость", чтобы "отвести душу его от могилы и жизнь его от поражения копьем" (Иов. 33:17–18), может либо предупредить этого человека в ночном видении, во сне, либо вразумить его "страданием на ложе" и "неперестанной болью в костях его" (Там же. Ст. 19). Но никакие страдания, поучает Элиу, не дают человеку права рассуждать о божественном правосудии и тем более осуждать творца. Человек может лишь каяться и сказать богу: "Я заблуждался, больше не буду делать зла. Чего я не вижу, ты научи меня, и если я сделал беззаконие, больше не буду" (Там же. 34:31–32).

Элиу защищает бога и от другого обвинения – будто тот не слышит стонов угнетенных: "Неправда, что не слышит бог, и (что) Шаддай не замечает этого" (Там же. 35:13). Все дело в том, что даже те, кто стонут, преисполнены гордости и неверия, и ≪ (никто) не говорит: "Где бог, творец мой...?" ≫, а потому "он не отвечает (им) вследствие гордости злых (людей)" (Там же. Ст. 10, 12).

Далее, редакторам нужно было как-то ослабить впечатление от неумолимой логики гневных обращений Иова к богу, и поэтому в речи самого Иова были включены вставки соответствующего содержания. Такой вставкой, по мнению подавляющего большинства исследователей, являются, например, ст. 27:8–10, 13–23, где Иов, на протяжении всей поэмы решительно нападающий на тезис официальной религии о неизбежности прижизненной кары злодею, неожиданно высказывает суждение прямо противоположное – что нечестивцу предстоит суровая расплата. Но сойдясь таким образом во взглядах со своими друзьями, Иов тут же почему-то бросает им упрек в пустословии. Наиболее правдоподобно такой клубок противоречий можно объяснить тем, что эти стихи были вставлены в речь Иова позже. Некоторые критики полагают, что они первоначально относились к третьей речи Цофара (отсутствующей в дошедшем до нас тексте книги), которую редакторы целиком, хотя довольно неуклюже, вставили в речь Иова. Другие исследователи видят в названных стихах часть третьей речи Билдада, в нынешнем виде уж слишком короткой.

Позднейшими вставками в речи Иова признаны ст. 21:16, являющий собой вопиющее противоречие с контекстом, ст. 21:22 и некоторые другие[8]. В ряде случаев благочестивые редакторы не останавливались и перед сознательным искажением текста и смысла книги. Посмотрим, как была проделана эта операция со ст. 13:15.

---

[8] См. комментарий к переводу.

В еврейском тексте первое полустишие этого стиха выглядит так: הֵן יִקְטְלֵנִי לֹא אֲיַחֵל. Подстрочный перевод: "Вот он – убивает – меня – не буду – надеяться". Позднейшие редакторы не изменили текст, а только добавили на полях пометку-"кери" к слову "не" (לֹא): "читай לוֹ – на него". Таким образом тексту был придан прямо противоположный смысл: "Вот он убивает меня, (но) я на него буду надеяться". Это искажение смысла вполне ясного места было сделано вопреки очевидности, потому что, хотя отрицательная частица לֹא ("не") и местоимение לוֹ ("на него") произносятся одинаково ("ло"), но пишутся они по-разному: "ло"-местоимение имеет в конце букву ו (вав), а в еврейском тексте стоит именно "ло" с א (с алефом), т.е. "не". Однако именно с таким искаженным смыслом ст. 13:15 перешел и в принятые христианской церковью переводы, древние и новые. Причем в русской Синодальной Библии с этим стихом обошлись особенно бесцеремонно: переводчики сделали вид, будто отрицания "не" здесь вообще не было и соответственно перевели: "Вот Он убивает меня, но я буду надеяться".

«Так, – замечает американский библеист М. Ястров, – появился этот стих, который вплоть до наших дней воспринимается читателем как подлинная характеристика праведного Иова. Красота и простота этого стиха проникли в народное сознание, и даже критик испытывает острое чувство сожаления, будучи вынужденным указать на его неправильность. Иову *следовало бы* произнести эти слова, но, к несчастью (! – *М.Р.*), он сказал как раз противоположное: хотя бог отнимает у него жизнь, он, Иов, без страха настаивает на своей невиновности. "Я буду надеяться на него", – так мог чувствовать робкий Иов из народного сказания, но не Иов-бунтарь из дискуссии» (*Jastrow M.* The Book of Job. P. 123).

Искажением или неправильным пониманием первоначального текста объясняются также загадочные ст. 19:25–27, в которых Иов как будто выражает веру в то, что после смерти бог воскресит его (в СП: "...В последний день восставит из праха распадающуюся кожу мою сию; и я во плоти моей узрю Бога"), тогда как во всех других местах поэмы смерть для Иова – это конец надеждам, путь в обиталище мертвых – мрачный Шеол, откуда нет возврата и где нет ни оправдания, ни воздаяния.

В результате такого рода "исправлений" Книга Иова постепенно приняла тот вид, который нам сейчас знаком, и стала одним из "священных писаний", а "обличающий бога" Иов превратился в невинного праведника, сомнения которого в благости творца выглядят лишь как временная слабость, не более.

* *
*

Не заходим ли мы, однако, слишком далеко, приписывая иудею V или IV в. до н. э. – автору поэмы о Иове – религиозное свободомыслие, доходившее до сомнения в существовании бога-промыслителя? Известно, что некоторые западные исследователи склонны сопоставлять автора Книги Иова с великим греческим трагиком V в. до н. э. Эсхилом, находя между ними много общего во взглядах на божество, а в Иове, как мы уже говорили, критики обнаруживают черты сходства с Прометеем (см.:

Jastrow M. The Book of Job; *Kallen H.M.* The Book of Job as a Greek tragedy. N.Y., 1918; *Owen P.* The five great sceptical dramas of history. London, 1986). Эсхил в своих произведениях тоже нередко представлял Зевса злобным, завистливым и мстительным тираном, а Прометей, в сущности, так же несправедливо пострадал от властолюбия главы олимпийских богов, как Иов от деспотического каприза Яхве. Но, как известно, для Эсхила существовал и другой Зевс – творец и причина всего сущего, великий всеведущий и правосудный промыслитель мира, награждающий добродетель и карающий за нечестие. Не так ли обстоит дело и с автором книги о Иове?

Действительно, Эсхил, подвергнув критике традиционную религию олимпийских богов и вложив в уста своего Прометея знаменитое: ”По правде, всех богов я ненавижу”, – сам приблизился к этическому монотеизму[9]. Но в том-то и дело, что в послепленной Иудее идеи этического монотеизма сами уже стали частью официальной религиозной доктрины. Сопоставление автора Книги Иова с Эсхилом может быть в какой-то мере оправданным, если брать книгу в ее позднейшей, обработанной форме, однако по существу неверно, если иметь в виду первоначальный вариант поэмы и ее основного автора. Этот автор весь свой полемический огонь направляет как раз против идеи этического монотеизма. Образ справедливого и милосердного Яхве, созданный пророками VIII–VII вв. до н. э., для него уже как бы не существует, это для него пройденный этап. И уж если сопоставлять автора поэмы о Иове с кем-нибудь из греков, то, скорее, с другим великим поэтом-философом – Еврипидом. Между автором Книги Иова и Еврипидом было и то общее, что оба они творили в условиях, когда родина того и родина другого оказались в состоянии тяжелого социального и политического кризиса, во многом определившего и особенности мировоззрения этих авторов.

Афинский архонт, ведавший театральными представлениями, не позволил бы, да и афинский зритель не потерпел бы открытой критики традиционной религии со сцены, и Еврипид, если бы даже захотел, не мог пойти на это. Он, как правильно отметил И.М. Тронский, ”ограничивается обыкновенно намеками, выражениями сомнения. Его трагедии зачастую построены таким образом, что внешний ход действия приводит как будто

---

[9] Хор в ”Орестейе” Эсхила (Агамемнон, ст. 170–175; 186–189; 191–193) поет:

Кто бы ни был ты, великий бог,
Если по сердцу тебе
Имя Зевса, ”Зевс” зовись.
Нет на свете ничего,
Что сравнилось бы с тобой...
. . . .
Через муки, через боль
Зевс ведет людей к уму,
К разумению ведет.
. . . .
Поневоле мудрости уча.
Благостно небесное насилье,
Руль миров держащее в руке.
(Перевод С. Апта)

к торжеству богов, но зрителю внушается сомнение в их нравственной правоте" (*Тронский И.М.* История античной литературы. М., 1947. С. 141) и, можно добавить, даже в самом их существовании[10]. Беллерофонт, герой одноименной трагедии Еврипида, к сожалению, дошедшей до нас только во фрагментах, прямо отрицает существование богов:

На небе боги есть, так говорят.
Нет! Нет! Нет их! И у кого крупица
Хотя бы есть ума, не станет верить
Сказаньям старины. Чтобы моих вам слов
Не принимать на веру – докажу вам.
Тиран людей без счету убивает
И грабит их добро, клятвопреступник
Подчас опустошает целый город,
Злодействуя, и все ж живет счастливей
Безгрешного, покоем наслаждаясь
И без заботы проводя свой век.
Богобоязненных, но очень слабых
Немало мне известно городов,
Они дрожат, подавленные силой
Других держав могучих, но безбожных.

Чтобы окончательно убедиться, Беллерофонт взлетает в небо на своем чудесном коне. И оказывается, что боги все же существуют! Беллерофонт за свою дерзость терпит жестокое наказание.

Здесь многое напоминает Иова: и аргументация, и прямое вмешательство богов (по сути, та же теофания), которое только и смогло положить конец сомнениям героя, но одновременно должно было оставить эти сомнения в душе думающего читателя или зрителя, поскольку он, читатель или зритель, был достаточно искушен, чтобы явление deus ex machina принять за то, чем оно и было на самом деле, – за литературную или сценическую выдумку, тогда как атеистические доводы героя обладали для такого читателя или зрителя самостоятельной убеждающей силой.

"Атеистические рассуждения Беллерофонта чрезвычайно логичны и не могут быть опровергнуты сторонниками религиозного мировоззрения", – писал по этому поводу А.П. Каждан (*Каждан А.П.* Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957. С. 206). Тем более неоправданной представляется оценка, которую дает этот исследователь Книге Иова. По мнению А.П. Каждана, "мировоззрение автора Книги Иова безрадостно: он видит зло и несправедливость в мире и считает, что дьявол творит зло с согласия бога. Автор ищет утешения в реакционной мысли, – что божьи дела выше человеческого разума и поэтому человек, как бы плохо ни было, должен благословлять имя божье. Книга Иова звала угнетенных к примирению с тяжелой действительностью, объявляя божественными всякое зло, всякую несправедливость" (Там же. С. 101).

Но автор поэмы о Иове, судя по всему, вовсе не считал, что человек,

---

[10] Т. Гомперц по этому поводу писал: "Что боги с человеческими слабостями и страстями недостойны почитания, это для Еврипида ясно. Но существуют ли действительно боги, достойные почитания? ...Иногда он верит этому, нередко сомневается" (*Гомперц Т.* Греческие мыслители. Спб., 1913. С. 9).

См. также: *Kimpell B.* Philosophy of the religion of Ancient greeks and israelites. Lanham; New Jork; London, 1983. P. 281–286.

даже страдая, должен благословлять имя божие. Это была точка зрения его идейных противников. Было бы также неправильным отождествлять Иова – героя древнего предания с Иовом из философской поэмы. Слова: "Яхве дал, Яхве взял, да будет имя Яхве благословенно", – произнес первый Иов. Но в поэме на этой позиции стоят как раз оппоненты Иова, его друзья, а сам он в своих речах не только не благословляет Яхве, но хулит его и, без сомнения, отражая взгляды автора поэмы, отрицает всякую пользу от смирения и благочестия. Очевидно, нельзя при оценке идейного содержания Книги Иова упускать из виду ее неоднородный и многослойный состав. Мы уже видели, насколько позднейшие добавления и исправления способны были изменить первоначальный характер поэмы. Но все же как иногда при расчистке из-под слоя позднейших росписей выступает чудесная фреска, так и в нынешней Книге Иова из-под позднейших и чуждых напластований проглядывают контуры первоначальной поэмы и образа ее героя, того Иова, который вышел из-под пера поэта-философа и отвечал его замыслу, – Иова, посмевшего из "праха и пепла" бросить вызов могучему Яхве и объявить бога неправым.

Мало кто из занимавшихся в древности или в Новое время исследованием Книги Иова не сделал попытки проникнуть в душу ее автора, разгадать, каково все же было отношение Иова и автора поэмы к богу, что в нем преобладало: любовь или ненависть, пиетет или пренебрежение, страх или безразличие. И эти попытки приводили к выводам, порой прямо противоположным. Приведем лишь несколько примеров из работ современных авторов. "У Иова, – писал С. Терьен, – исчезает вера в бога любви – отсюда мучения его души" (*Terrien S.* Job – poet of existence. N.Y., 1951. P. 112). С Терьеном согласен Ф. Линдстрем: "Иов знает бога только как бога ненависти, как своего врага. Иов увидел в боге имморального бога (immoral God), причину всего зла на земле и отвечающего за это зло" (*Lindström F.* God and the origin of Evill ... P. 151). Несколько по-иному рассматривает эту проблему М. Ястров: "Для авторов первоначальной Книги Иова тот факт, что в мире злодейство занимает место справедливости, – это серьезная проблема жизненной важности, так как она включает в себя возможность того, что во главе вселенной стоит слепой и жестокий рок вместо любящего отца человечества. Авторы исследовали небеса и обнаружили, что трон милосердия пустует, и это открытие глубоко ранило их взволнованную душу" (*Jastrow M.* The Book of Job. P. 28). Этим ученым решительно возразил известный библеист Г. Хельшер. "Мы не поймем поэта, – пишет Хельшер, – если не признаем, что Иову было дано найти бога... не как гневного демона, и не только как бога могучего и справедливого, ... но как бога любви и веры" (*Hölscher G.* Das Book Hiob. Tübingen, 1952. S. 43).

Уже те древние ортодоксальные богословы, которые первыми сочли нужным "исправить" сочинение вольнодумного автора, и в частности вставили в первоначальный текст речи выдуманного ими персонажа Элиу, устами этого оратора предъявили Иову весьма серьезное обвинение: ≪Ибо он говорит: "Нет пользы мужу от того, что он любит бога и бог его любит"≫ (Иов. 34:9). Это обвинение, очевидно, было адресовано самому автору поэмы. Автор Книги Иова, конечно, знал строгое предписание Торы:

"Люби Яхве, Бога твоего, всем сердцем твоим и всею душою твоею, и всеми силами твоими" (Втор. 6:5). И он, автор, дал на это свой ответ: не за что любить такого бога! У человека нет никаких оснований верить в любовь к нему бога, такую любовь, которая приносит благо, пользу, хотя бы тому, кто сам любит бога. Потому что каждому человеку приходится испытывать страдания, страдание же, как и всякое зло, человек приемлет от бога (Иов. 2:10). Но разве мыслимо, чтобы бог, любя человека, причинял ему страдания?

Может быть, автору поэмы о Иове приходилось слышать от защитников бога и такое объяснение страданий человека, одна из формулировок которого нам известна из Книги Притчей: "Наказания Яхве не отвергай и не тяготись обличением Его, ибо кого любит Яхве, того и наказывает и боговолит к нему" (Прит. 3:12; ср.: Иов. 5.17 и след.)? Однако нигде в поэме ни Иов, ни его друзья-оппоненты не высказывают предположения, что страдания Иова свидетельствуют о какой-то особенной любви к нему бога. Трезвому аналитическому уму поэта-философа эта мысль, вероятно, казалась настолько противоречащей здравому смыслу и логике, что ее не стоило и обсуждать в серьезной философской дискуссии.

Наконец, не исключено, что автор поэмы о Иове мог от кого-нибудь из своих современников услышать нечто подобное тому, чему учил живший несколько позже (в III в. до н. э.) ученый книжник-мудрец, иудей, известный под греческим именем Антигона из Сохо: "Не будьте, как рабы, которые служат господину за вознаграждение, будьте как рабы, которые служат без вознаграждения" (Абот. 1:3). Но похоже на то, что ни Иов, ни автор поэмы не представляли себе возможность такой любви к богу, любви раба к жестокому господину, который не только не любит своего невольника, но еще и причиняет ему страдания.

Иов не ответил на вопросы бога о тайнах мироздания, сознавшись, что у него на это не хватает знания: "Потому и говорил я, что не понимал, о вещах необъяснимых для меня, что я не знал" (Иов. 42:3). Но ведь и бог не ответил ни на один из вопросов, которые задал ему и его защитникам сидевший в прахе и пепле страдалец, и прежде всего на главный вопрос и главное обвинение в адрес бога: "Земля отдана в руки злодея, если не он, то кто же" (Там же. 9:24)? Но это был риторический вопрос, который предполагал только один ответ: бог – вот кто истинный виновник страданий людей на земле.

Насколько велики эти страдания, Иов хорошо знал не только потому, что сам испытал их, но еще и потому, что его страдание слилось с болью, состраданием и жалостью ко всем страдающим людям, и от этого оно, по словам Иова, стало "тяжелее, чем песок морей" (Там же. 6:2). До того как на Иова обрушились насланные на него Яхве страшные бедствия, он, по свидетельству автора пролога, был "богобоязнен" и имел, как верно заметил в прологе сатана, все основания верить в любовь к нему бога и самому любить бога. Но в речах Иова в споре его с друзьями бог показан как враг ему, Иову, и враг всему человечеству, который "не только губит невинного, как и злодея", но еще и "отчаянию невинных смеется" (Там же. 9:22–23).

Изменилось ли отношение Иова к богу, после того как он удостоился воочию увидеть всевышнего и выслушал его речи? Состоялось ли прими-

рение Иова с богом? По поводу стиха, в котором Иов говорит о своем раскаянии: "...Отрекаюсь я и раскаиваюсь в прахе и пепле" (Там же. 42:6), – Ф. Штир пишет: ≪По Будде и многим другим, "отрекаюсь" подразумевает дополнение: от того, что я раньше говорил. Это дополнение вполне в духе древних ортодоксальных редакторов поэмы о Иове. Но в тексте этих слов нет! ...Здесь сломленная гордость человека, побежденного насилием≫ (*Stier F.* Das Buch Hiob. München, 1954).

Еще древние талмудисты усомнились в искренности смирения Иова. Один из них, Рабба, приведя то место в прологе, где о Иове сказано, что он, узнав о постигших его несчастьях и о гибели его детей, "не согрешил, и не произнес хулы на бога" (Иов. 1:21), прокомментировал этот стих следующим образом: "Устами не согрешил, в сердце согрешил" (Бава-Батра, 16а). Проникся ли Иов любовью к богу после того, как бог наделил его скотом вдвойне и новыми детьми вместо тех, что с его же, бога, изволения погубил сатана? Об этом тоже спорили еще талмудисты, один из которых, Иоханан бен Заккай, решительно утверждал: "Иов служил богу только из страха" (Санхедрин. V. 5). Но даже если Иов из древнего народного сказания, получив свою награду и мирно прожив в благополучии еще сто сорок лет, в конце концов и примирился с Яхве, то мог ли примириться с богом традиционной религии сам автор поэмы? Мог ли он сохранить в душе любовь к богу?

Для нас ясно, что анонимный автор поэмы о Иове, поэт и философ, был для своего времени фигурой исключительной и трагической. Исключительной потому, что, наверное, лишь очень немногие из его современников и соплеменников могли разделить с ним столь явно выраженные в его книге религиозный скептицизм и богоборчество. Народным массам, страдавшим в отчаянной борьбе за существование, приходилось бесконечно смиряться и терпеть, и для них, несомненно, Иов из народного сказания с его "Яхве дал и Яхве взял, да будет имя Яхве благословенно" был намного ближе и понятнее, чем Иов, гордо восставший против бога.

Наш автор, если он и не перенес в жизни таких великих бедствий, какие испытал герой его поэмы, должен был, наверное, для того чтобы прийти к столь скептическому и негативному отношению к богу, какое отразилось в его сочинении, пережить тяжелую душевную драму, связанную с переломом в религиозной психологии. Как справедливо отметил советский психолог В.И. Носович, "утрата любви к богу – один из путей потери веры в него и, следовательно, утраты религиозного сознания" (*Носович В.И.* Научный атеизм о религиозной психологии. М., 1975. С. 117). В определенных условиях такая утрата становится для человека настоящей трагедией.

Почти все исследователи Книги Иова не случайно говорят о "взволнованной душе" автора поэмы о Иове. Он, этот автор, должен был обладать великой душевной смелостью и светлым умом, если смог избавиться от страха перед могучим Яхве. Но, наверное, и ему нелегко было навсегда расстаться со столь утешительной для человека верой в то, что над ним с небес наблюдает недреманное око бога, любящего его, готового помочь и спасти. Автор поэмы вместе со страхом перед богом утратил также и любовь к нему. Он пережил эту трагедию, поставив бога традиционной религии перед судом разума. Но если Иов в сочиненной поэтом философ-

ской дискуссии одержал победу над своими ортодоксальными оппонентами, то в реальной жизни поэт-философ не мог не сознавать, как ничтожно мало число тех, кто может принять его взгляды на "религию отцов", не мог не понимать, что семена, которые он сеет, падают на каменистую почву. И, наверное, это тоже было для него трагедией.

Для широких народных масс религия – по выражению Маркса, "иллюзорное счастье" – всегда была психологической потребностью, необходимостью – в той мере, в какой этим массам недоставало действительного счастья. И такой же необходимостью была вера в бога, не только внушающего страх, но и любящего и любимого. Теология древнееврейских пророков, несомненно отражая религиозную психологию масс, настоятельно включала в характер Яхве не только суровость и правосудие, но также любовь к людям, а Тора требовала, чтобы человек любил бога "всем сердцем своим и всею душою своею". Но сочинение нашего автора в его первоначальном варианте, скорее, могло внушить читателю ненависть к Яхве, чем любовь.

Именно это, конечно, было главной причиной, которая побудила представителей официального богословия выступить в защиту своего бога. И они это сделали, как мы уже знаем, самым простым и эффективным способом. Древние ортодоксальные редакторы Книги Иова непосредственно "вмешались" в дискуссию, которую вели ее литературные участники, внеся в первоначальный текст соответствующие изменения. К чему это привело, мы уже знаем. Богоборческое звучание речей Иова было приглушено и нейтрализовано рядом вставок и перестановок в тексте, и сам Иов стал выглядеть существенно по-иному – человеком, которого только непереносимые страдания заставили на время выйти из себя, побудили к богохульству, но который впоследствии раскаялся и смирился перед богом, за что и был прощен и награжден им. Результатом этой первой редакции и был в основном тот еврейский текст Книги Иова, который дошел до нас.

Но и после того, как Книга Иова, отредактированная таким образом, фактически была признана одним из "священных писаний", с ее содержанием произошли важные перемены, и особенно поразительная метаморфоза произошла с образом Иова.

КНИГА ИОВА И ОБРАЗ ИОВА

КНИГА ИОВА В ГРЕЧЕСКОМ ПЕРЕВОДЕ. ИОВ СЕПТУАГИНТЫ

Выше мы упомянули об "открытии" М. Ястровом "слабого места" автора, или, по Ястрову, авторов Книги Иова: они, эти авторы "не нашли решения, которое привело к победе христианство и ислам", не создали учения о будущем посмертном воздаянии. Похоже на то, что в данном случае, скорее, обнаружил слабое место в своих рассуждениях сам Ястров. Ведь такое "решение" не рождается внезапно в голове некоего философа, подобно рождению Афины из головы Зевса. Должны были сложиться такие условия общественной жизни иудейского народа, которые подготовили бы массовое религиозное сознание к восприятию этой новой для него и очень важной идеи и стали бы той почвой, на которой эта идея превратилась бы в общепринятую догму.

Живший веком или двумя веками позже автора Книги Иова другой философ, тоже аноним, сочинивший вошедшую в канон Ветхого завета Книгу Екклесиаста, с горечью констатировал, что нет никаких признаков, того, чтобы бог по справедливости воздавал каждому человеку по его заслугам – этого не происходит ни при жизни человека, ни после его смерти. "Всему и всем – одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы. Это-то и худо во всем, что делается под солнцем, что одна участь все, и сердце сынов человеческих исполнено зла, и безумие в сердце их, в жизни их, а после того они отходят к умершим" (Еккл. 9:2 – 3). Смерть – это тот рубеж, за которым все кончается для человека. Ибо тому "кто находится между живыми, тому еще есть надежда, так как и псу живому лучше, нежели мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению; и любовь их и ненависть их и ревность их уже исчезли, и нет им более части во веки ни в чем, что делается под солнцем" (Там же. Ст. 4–6). Бывает, что "праведник гибнет в праведности своей; нечестивый живет долго в нечестии своем" (Там же. 7:15).

Верующий невольно задавал себе вопрос: раз злодей не терпит кары при жизни, а праведник сплошь и рядом "гибнет в праведности своей", и ни тому, ни другому после смерти нет воздаяния, то в чем же проявляется справедливость Яхве по отношению к человеку? Есть ли смысл сохранять верность Яхве и приносить ему жертвы? Рано или поздно иудейские богословы должны были откликнуться на этот вопрос массового религиозного сознания. И они действительно откликнулись, когда проблема страдания и воздаяния встала в Иудее в особенно острой и болезненной форме. Произошло это, судя по всему, в 60-х годах II в. до н. э. в период гонений на культ Яхве, предпринятых царем Антиохом IV Епифаном.

Здесь нам снова придется на время отвлечься от темы Иова и обратиться к истории Иудеи в последние три века до нашей эры. Как известно, после смерти Александра Македонского его огромная держава распалась. Из нее выделилось несколько крупных, так называемых эллинистических государств, в которых стали править бывшие полководцы Александра, опираясь на греко-македонскую военную силу. В Египте утвердилась династия, основанная Птолемеем Лагом, – династия Лагидов. Сирия и огромная территория к востоку от нее достались другому сподвижнику Александра, Селевку, от которого пошла династия Селевкидов. А Иудея снова оказалась зажатой между двумя мощными царствами и стала для них яблоком раздора, переходя из рук в руки.

В начале II в. до н. э. Иудея подпала под власть Селевкидов. А в 175 г. до н. э. царем этой династии стал Антиох IV Епифан, и при нем-то для иудеев наступили особенно тяжелые времена. Народ Иудеи и так страдал под двойным гнетом – своих и иноземных эксплуататоров, а при Антиохе IV к этому добавились еще притеснения в сфере религии. Дело в том, что Антиох Епифан с целью как-то сплотить разные народы и племена, входившие в состав его державы, решил учредить в ней единый общегосударственный культ – культ верховного греческого бога Зевса Олимпийского. И для иудеев Антиох отнюдь не собирался делать исключения.

Но иудейская религия к этому времени уже приняла форму монотеизма и вместе с тем обрела ту особенность, которая отличала ее от других, политеистических религий древности и которую позже унаследовало от иудаизма христианство, – нетерпимость к чужим богам. В Пятикнижии, которое стало у иудеев после вавилонского плена Торой – ”законом” и ”учением” Яхве, ”словом божьим”, категорически предписывалось: ”Я, Яхве, Бог твой... Да не будет у тебя других богов перед лицем Моим” (Исх. 20:2–3). И попытка насильственно навязывать иудеям ”чужого” бога, греческого Зевса, наткнулась на упорное сопротивление.

Осенью 168 г. до н. э. в Иерусалимском храме Яхве, к ужасу и отчаянию ревнителей ”бога отцов”, была установлена статуя Зевса – ”мерзость запустения” (Дан. 11:31; 12:11). Жертвоприношения Яхве были запрещены, запрещены были обрезание, празднование субботы и т.п. На отказавшихся выполнять эти указы Антиоха власти обрушили репрессии. В истории Иудеи это был первый случай, когда приверженцы Яхве испытали столь жестокие гонения за свою веру, и результатом был сильнейший взрыв фанатизма. Многие иудеи, не желавшие изменить своему богу, бежали в пустыню, предпочитая отступничеству гибель от голода и жажды. Другие вступали в отряды повстанцев под командованием Иуды Маккавея (в 167 г. до н. э. в Иудее вспыхнуло Маккавеевское восстание), чтобы с оружием в руках бороться против войск ”нечестивого царя”. Были и такие, которые добровольно пошли на пытки и казни, на смерть за веру в Яхве. И все же страх и отчаяние уже проникли и в души тех, кто решился принять ту же участь, но не мог примириться с этим.

Гонимые за веру отцов с отчаянием смотрели вокруг. Где спасение? Кто укажет выход? Кто знает, что с ними будет? Чего ждет всемогущий Яхве, допуская такое посрамление своего храма и своих верных? Эти настроения очень ярко отразились в одном из псалмов (псалмом 74, в СП – 73), который, по мнению исследователей, относится именно ко времени гонений на культ Яхве при Антиохе Епифане: ≪Для чего, Боже, отринул нас навсегда? Возгорелся гнев Твой на овец пажити Твоей?... Совсем осквернили жилище имени Твоего. Сказали в сердце своем: ”разорим их совсем”... Знамений наших мы не видим, нет уже пророка, и нет с нами, кто знал бы, доколе это будет. Доколе, Боже, будет поносить враг? Вечно ли будет хулить противник имя Твое? ≫

Тысячи людей уже приняли смерть и муки за веру в Яхве, а скольких еще ожидала эта участь. В подобных условиях перед всей массой верующих неизбежно должен был встать мучительный вопрос: справедливо ли, что эти жертвы останутся невознагражденными, и кровь праведников – неотмщенной? А ведь для того, кто уже принял смерть, воздаяние могло быть только посмертным! Идея о посмертном воздаянии неминуемо должна была возникнуть в массовом религиозном сознании, и она возникла. Затем эта идея должна была получить теологическое оформление и развитие у богословов и проповедников, в их устных и письменных выступлениях. И именно в годы гонений на культ Яхве при Антиохе Епифане в Иудее появилось на свет новое религиозное сочинение, позже включен-

ное в канон Ветхого завета под названием ”Книга Даниила”, в котором впервые в истории ветхозаветной литературы с полной отчетливостью выражена идея о воскресении мертвых и загробном воздаянии.

Гонимые за веру вопрошали с тоской: доколе это будет – ”нет у нас пророка и нет знающего”? И ”знающие” нашлись. В то тяжкое время среди иудеев появились особого рода защитники ”веры отцов”, они называли себя ”хасидеями” – ”благочестивыми”. В Маккавеевском восстании хасидеи приняли лишь незначительное участие. Главным их лозунгом была не борьба, а терпение, беспредельная преданность Яхве и безграничная стойкость в вере. Хасидеи всячески старались внушить народу веру в то, что спасение не только возможно, но и близко, но придет оно не от оружия, не от отрядов Иуды Маккавея, а от самого Яхве. Яхве обязательно вступится за свой народ и вступится в самое скорое время. А пока, учили хасидеи, надо терпеть. Лучше перенести любые страдания и даже смерть, чем предать своего бога.

Важно было укрепить дух верных Яхве. Именно эту цель, несомненно, поставил перед собой тот человек, который написал Книгу Даниила[1]. Автор скрыл свое настоящее имя. Он решил выступить не только в роли ”знающего”, но и в роли пророка. А так как в те годы уже стало признанной истиной, что времена пророков миновали – ”нет уже пророка...” (Пс. 73:9), – автор самого себя не объявил ни пророком, ни провидцем, но применил довольно обычный в религиозной литературе того времени (и не только иудейской) прием: чтобы придать своему сочинению больший авторитет, настоящий автор приписывал его какому-нибудь древнему патриарху, мудрецу, пророку. (Подобные произведения называются псевдоэпиграфами, что в греческом языке означает ”ложноподписанные”.)

Наш автор написал книгу, в которой рассказывалось, будто еще за четыре века до времени повествования в Вавилонии жил мудрый и праведный иудей Даниил, который также в свое время принял страдания за веру в Яхве, но не стал поклоняться идолам и соблюдал все законы Яхве. За это Яхве возлюбил Даниила и одарил его даром провидения и пророчества. Он открыл праведнику будущее человечества до ”конца дней”, и Даниил все это записал. И то, что происходило в Иудее во времена Антиоха Епифана, Даниил тоже предвидел и записал в точности как оно будет: завоевание ”святой земли”, т.е. Иудеи, языческим царем, и гонения на культ Яхве, и пытки и казни приверженцев истинного бога. Но Яхве будто бы открыл Даниилу и другое. Оказывается, недолго будет свирепствовать ”наглый и искусный в коварстве” царь (Дан. 8:23). Он скоро погибнет жалкой смертью, ”будет сокрушен – не рукою” (Там же. Ст. 25). И тогда наступит ”последнее время” и произойдет воскресение мертвых: ”многие из спящих в прахе земли пробудятся, одни для жизни вечной, другие на вечное поругание и посрамление. И разумные будут сиять, как светила на тверди, и обратившие многих к правде – как звезды, во веки, навсегда” (Там же. 12:2–3).

---

[1] Подробнее о Книге Даниила см.: *Рижский М.И.* Библейские пророки и пророчества. М., 1987. С. 296–326.

"Обратившие многих к правде" – это, конечно, были "коллеги" и единомышленники настоящего автора Книги Даниила. Им в первую очередь, но также и тем, к кому они обращались со своими заверениями и кто им поверил, "просвященным", были обещаны вечная жизнь и вечное блаженство в сиянии славы. Заметим, что по Книге Даниила, воскреснуть в "последнее время" должны не все умершие, а только "многие". Но начало было положено. С течением времени догмат о воскресении мертвых и справедливом воздаянии в загробном мире, стал одним из основных в иудаизме, а затем и в христианской религии и в исламе. И это действительно во многом способствовало успешному распространению этих религий и их победе.

Борьба иудеев за свою независимость длилась более двух десятилетий. В ходе этой борьбы погиб в сражении Иуда Маккавей. Лишь в 142 г. до н. э. одному из его братьев удалось освободить Иудею из-под чужеземной власти. В стране утвердилась новая династия царей-первосвященников – династия Хасмонеев. Однако они продержались у власти менее ста лет. В 63 г. до н. э. римский полководец Помпей вторгся в Иудею, захватил Иерусалим, и Иудея стала римской провинцией. Под властью своих царей-первосвященников, а затем под гнетом Рима положение широких народных масс Иудеи было крайне тяжелым и по существу безвыходным. Выход, пусть иллюзорный, могла предложить только религия.

До сих пор мы говорили о древнееврейской религии как о цельной и единой религиозной системе. В действительности это было не совсем так. Древние источники отмечают в иудаизме II в. до н. э. – I в. н. э. три главных течения (иудейский историк I в. н. э. Иосиф Флавий предпочитает называть их философскими школами): течение саддукеев, фарисеев и ессеев.

Относительно саддукеев Иосиф Флавий пишет: "Учение саддукеев имеет мало сторонников, правда, принадлежащих к высшей знати, и влияние его ничтожно. Поэтому, когда они занимают правительственные должности, они невольно и по необходимости присоединяются к мнению фарисеев, иначе они были бы неприемлемы для массы" (*Иосиф Флавий.* Иудейские древности. XVIII: 1,2–4). В условиях послепленной Иудеи "высшая знать" – это была в основном жреческая верхушка. Иерусалимское жречество было особенно заинтересовано в сохранении незыблемости и высокой авторитетности Торы – Священного писания, на котором были основаны все их привилегии и их доходы, в нерушимости основных догматов древней религии Яхве. Этим определялись и религиозные воззрения саддукеев.

Слово "фарисеи" (в еврейском языке – "перушим") означает "отделенные", "обособленные", и можно думать, что первоначально это было не самоназвание, а кличка, данная их противниками. По некоторым источникам, фарисеи сами себя называли "хаберим" (форма множественного числа от "хабер" – товарищ). Именно в фарисейской среде религиозные идеи иудаизма получили свое исторически обусловленное развитие. Не связанные непосредственно с храмом, ученые-книжники – фарисеи выступали в роли учителей, проповедников и толкователей Торы. Формально фарисеи, так же как саддукеи, безусловно признавали святость и непрелож-

ность Священного писания. Но на самом деле они в своих толкованиях могли выходить далеко за рамки его догм и предписаний, и именно благодаря этому иудаизм приобрел ту гибкость и приспосабливаемость, которые на много веков вперед обеспечили ему жизненность.

Между фарисеями и саддукеями имелись существенные догматические расхождения, и прежде всего относительно посмертной участи человека и относительно предопределения. Саддукеи придерживались старых взглядов, утвердившихся в религии древнего Израиля. По свидетельству Иосифа Флавия (*Иосиф Флавий.* Иудейская война. II:8, 14; Иудейские древности XVIII. 1, 2–4), они решительно отрицали возможность воскресения мертвых и посмертного воздаяния. "Бессмертие души и загробные кары и награды они отрицают". "Саддукеи говорят, что нет воскресения..." Фарисеи же, пишет Иосиф Флавий, "верят, что души обладают силой бессмертия, что под землей происходит суд и расплата за добродетель или порок, которым предавались при жизни, – одни подвергаются вечному заточению, другим достается возможность воскреснуть". Поэтому, заключает Иосиф Флавий (*Иосиф Флавий.* Иудейские древности. XVIII. 1, 2–4), фарисеи "пользуются очень большим влиянием в народе, и все священнодейство его, касающееся молитв и жертвоприношений, совершается сообразно их толкованию".

Что касается предопределения богом участи человека, то саддукеи отрицали всякое абсолютное предопределение и ставили выбор человека между добром и злом и вообще поведение человека в полную зависимость от его свободной воли. Из этого вытекало, что счастье или бедствия, которые испытывает человек, являются прямым следствием его же поступков. Фарисеи же, по свидетельству Иосифа Флавия, считали, что все совершается по велению судьбы, но не отказывали человеку в свободе воли, "полагая, что по решению бога происходит смешение воли божьей с волей людей, направляющей к добродетели или к пороку" (Там же.) Иначе говоря, согласно учению фарисеев, человек может выбрать между добром и злом, должен выбрать добро, но в конечном счете его участь, как при жизни, так и после смерти определяется все-таки не столько его поведением при жизни, сколько волей бога, который руководствуется своими, непостижимыми для человека соображениями. Поэтому, считали фарисеи, грешно даже спрашивать: почему? Почему я страдаю, хотя невинен? Почему бог одинаково губит непорочного и злодея? Почему злодей процветает при жизни и с почетом сходит в могилу, а праведник проводит жизнь в страданиях?

Толкования ученых-книжников – фарисеев должны были "влить новое вино в старые меха", приспособить содержание и идеи Ветхого завета к новым условиям существования, к изменившимся культурным и религиозным представлениям иудеев эллинистического периода. Но, как мы уже отмечали, необходимость толкования и объяснения текста Священного писания была вызвана еще и тем обстоятельством, что многие евреи стали плохо понимать или даже совсем перестали понимать его язык.

Как уже говорилось, со времен персидского владычества в Передней Азии особенно широкое распространение принял арамейский язык – первоначально язык семитических арамейских племен. В частности, в Палестине он стал решительно вытеснять древнееврейский язык, постепенно превращаясь в язык общепринятый, народный. До конца этот процесс

не дошел (см.: *Гранде Б.М.* Введение в сравнительное изучение семитских языков. М., 1972. С. 80), и все же еврейский язык, иврит, стал играть главным образом роль "священного языка" ("лашон кадош") – языка Священного писания и молитв. Возникла необходимость при богослужении переводить еврейский текст Священного писания на понятный арамейский язык, и в синагогах рядом с чтецом Священного писания стали ставить переводчика-толкователя – "метургемана", который стих за стихом переводил читаемое на общеупотребительный язык. При этом, переводя прочитанное место, метургеман мог затем более или менее вольно повторить его, используя примеры или притчи, для того чтобы слушатели лучше усвоили идею. С течением времени стали появляться и писаные переводы-толкования – уже упоминавшиеся выше "таргумы", и одним из самых ранних стал таргум Книги Иова.

Ту роль, которую в Палестине сыграл арамейский язык, в еврейских общинах Египта и Западного Средиземноморья сыграл греческий язык, в той его форме, которая после походов Александра Македонского получила самое широкое распространение во всем эллинистическом мире и стала известной под названием "койнэ" (по-гречески – "общий"). И здесь древнееврейский язык тоже стал, по существу, "мертвым" языком, языком Торы и богослужения, на котором уже мало кто умел говорить и который очень мало кто понимал. Одновременно еврейское письмо было вытеснено из употребления греческим алфавитом. Дошло до того, что в некоторых еврейских общинах подчас нельзя было найти человека, который мог бы прочитать Библию на "священном языке", и для нужд богослужения приходилось переписывать еврейский текст греческими буквами, чтобы его можно было хотя бы механически прочитать. Естественно, что понадобились переводчики с еврейского на греческий, и соответсвенно должны были появиться письменные переводы. Они и появились, но важно отметить, что по сравнению с таргумами греческому переводу приходилось выполнять несравненно более важную функцию.

Как уже было сказано, арамейский перевод не заменял, а сопровождал еврейский оригинал и, в сущности, рассматривался именно как поясняющий парафраз. В силу близости древнееврейского языка к арамейскому в сфере распространения последнего, и прежде всего в Палестине, оригинальный еврейский текст Библии был все-таки в какой-то мере понятен для основной массы верующих, для которых, следовательно, существовала возможность и сопоставления перевода с оригиналом, и проверки правильности перевода. Иначе обстояло дело в греческой диаспоре. Греческий язык в отличие от арамейского не имел ничего общего с древнееврейским языком "священных книг", и для рядового верующего читаемое на древнееврейском языке было совершенно непонятным. Поэтому греческий перевод Священного писания должен был иметь вполне самостоятельное значение, чтобы полностью заменить еврейскую Библию и в практике богослужения, и в индивидуальном пользовании.

Для того чтобы перевод мог играть такую роль, важно было, чтобы в сознании верующих он воспринимался как перевод, вполне адекватный оригиналу, отличающийся от него только по графике и языку, но не по содержанию и смыслу и поэтому не менее авторитетный. Наличие нескольких, естественно, в чем-то расходящихся между собой греческих переводов

Священного писания было бы этому помехой. Поэтому религиозное руководство в эллинистических еврейских общинах рано или поздно должно было неизбежно прийти к решению остановиться на каком-то одном переводе, который наиболее отвечал их интересам, их религиозным воззрениям, который можно было объявить единственно правильным и, более того, таким же "богодухновенным", как и еврейский оригинал. Этим переводом Ветхого завета на греческий язык стал перевод, сделанный в III–II вв. до н. э. в эллинистическом Египте, скорее всего, в Александрии, где в то время существовала многолюдная, процветающая и в значительной степени эллинизированная иудейская община.

Александрийские иудеи, хотя и не порывали со своей национальной культурой и религией, все же испытали на себе особенно сильное влияние греческой культуры, настолько сильное, что в большинстве своем они, забыв родной язык и письменность, усвоили греческие. Но в условиях постоянных контактов между иудеями и греками не только иудеи ближе познакомились с греческой литературой, философией, религией и мифологией, но и представители языческого мира не остались безразличными к иудаизму. Их отношение к религии Яхве носило разный характер, нередко презрительный и резко враждебный, но иногда неиудей-язычник открывал для себя в религии бога Яхве и нечто притягательное.

Следует также принять во внимание, что период эллинизма был периодом, когда иудейские богословы начали активно проповедовать свою религию внешнему миру. Еще древние пророки мечтали о том времени, когда "сыновья иноплеменников" присоединятся к Яхве, чтобы служить ему и любить имя Яхве, и когда "дом Яхве" – Иерусалимский храм "назовется домом молитвы для всех народов" (Ис. 56:6–7). Вовлечение язычников в иудаизм считалось богоугодным делом, и есть данные источников о значительном росте иудейского прозелитизма среди греков и других народов Средиземноморья уже в III в. до н. э. и о еще большем – во II и I вв. до н. э. (см.: *Иосиф Флавий.* Против Апиона. II. 39).

В связи с этим важно было возвеличить в глазах язычников авторитет Яхве и его Священного писания, и прежде всего в глазах тех же греков, гордых своей образованностью и искушенных в вопросах и религии, и философии. Иудейские богословы были достаточно знакомы с мировоззрением представителей эллинистического мира, чтобы увидеть в религии своего бога некоторые черты, могущие показаться греку непонятными или даже неприятными, варварскими, черты, которые, вероятно, шокировали также эллинизированного иудея. Они, эти богословы, предпочли бы, наверное, чтобы и в Священном писании некоторые места выглядели как-то по-иному, но к тому времени бо́льшая часть книг Ветхого завета была уже канонизирована. Зато открылась возможность несколько "подправить" Священное писание в переводах, и иудейские ученые богословы, участвовавшие в осуществлении этих переводов или редактировавшие их, такой возможности постарались не упустить, в частности при переводе Священного писания на греческий язык.

Вместе с тем важно было, принять меры к тому, чтобы создать вокруг этого перевода соответствующий ореол – ореол святости и "богодухновенности". Несомненно, именно эту цель преследовало одно псевдоэпигра-

фическое произведение, известное под названием "Письмо Аристея" (см.: *Swete H.B.* An introduction to the Old Testament in Greek. Cambridge, 1902. P. 11–15, 21–24).

Это сочинение составлено в форме письма, которое будто бы некий Аристей написал своему брату Филоктету. Из письма мы узнаем, что Аристей, чиновник при дворе египетского царя Птолемея III Филадельфа (284–247 гг. до н. э.), грек, но интересующийся иудейскими древностями и еврейской религией, недавно вернулся из Иерусалима, где выполнял поручение царя. Оказывается, Птолемей, узнав о существовании у евреев священной и мудрой книги "Тора", пожелал иметь ее перевод в своей знаменитой библиотеке в Александрии. С этой целью в Иерусалим будто бы было направлено специальное посольство, в состав которого входил и Аристей, с посланием царя к иудейскому первосвященнику Елеазару. Елеазар выполнил просьбу царя Египта и направил в Александрию 72 старца – по шесть человек от 12 колен израильских. Старцы взяли с собой копию Торы, специально переписанную золотыми буквами на кожаном свитке. По приезде в Александрию старцы были приняты царем с великими почестями, поселены в особом дворце на острове Фаросе, где каждому была предоставлена комната. За 72 дня они сделали перевод Торы на греческий язык. После того как с ним познакомился Птолемей, перевод был прочитан также членам иудейской общины в Александрии. Те с восхищением выслушали перевод и попросили, чтобы была сделана копия его и для них. Просьба была удовлетворена, после чего члены общины дали торжественную клятву, что никто не внесет никаких изменений в полученный текст перевода, который, как уже упоминалось, в дальнейшем и получил название "перевод семидесяти", или "Септуагинта".

Эту историю с некоторыми изменениями передают также древние иудейские авторы Филон Александрийский и Иосиф Флавий, причем Филон добавляет, что переводчики, поселенные в отдельные кельи, во время работы совершенно не общались между собой и каждый из них отдельно сделал полный перевод. Когда же переводы сверили, они полностью совпали, что было воспринято как несомненное свидетельство "богодухновенности" и переводчиков, и сделанного ими перевода.

Сомнения в подлинности "Письма Аристея" были высказаны еще в XVI в. Сейчас его подложность считается вполне доказанной. Оно было, очевидно, написано каким-то эллинизированным иудеем, поставившем перед собой вполне определенную цель – дать "свидетельство очевидца" о славных и даже чудесных обстоятельствах происхождения греческого перевода иудейского Священного писания.

Может быть, не все является выдумкой в "Письме Аристея". Возможно, что при Птолемее Филадельфе действительно был сделан перевод Пятикнижия на греческий язык, перевод, который лег в основу Септуагинты. Но маловероятно, чтобы это было сделано по распоряжению египетского царя. Перевод Торы полон "варваризмов", грамматических и стилистических отклонений от литературного греческого языка. Если бы он был выполнен по поручению царя для царской библиотеки, наверное, ученые александрийской библиотеки сочли бы необходимым предварительно проверить перевод и устранить замеченные языковые погрешности. Однако этого не было сделано.

Скорее всего, еврейская Тора была переведена в Александрии, но не для того, чтобы перевод занял место и пылился на полках александрийской библиотеки или стал предметом любознательности ученых филологов знаменитого александрийского музейона. Нет, те люди, которые осуществили перевод, преследовали отнюдь не академические цели. Греческий перевод Ветхого завета предназначался для чтения и понимания широкими слоями верующих в Яхве, но не знающих или плохо знающих еврейский язык, на котором бог счел нужным открыть свой "закон" человечеству. Стиль александрийской Библии, отмечает известный немецкий библеист А. Дейсман, – это стиль простой, безыскусной разговорной речи, но подобная простота сделала александрийскую Библию книгой для простых людей (см.: *Deissman Ad.* Hellenisirung des semitische Monotheismus. Leipzig, 1903. S. 171).

Может быть, в "Письме Аристея" не все является выдумкой и в истории с посольством в Иерусалим за копией Торы и с приездом в Египет палестинских ученых старцев. Вероятно, решение о создании греческого перевода Библии было принято руководителями александрийской иудейской общины не без ведома и одобрения Иерусалима. Тогда не исключено, что книжники привезли с собой рукопись Торы, специально, с особым старанием изготовленную для такой важной цели. Ведь как раз в интересах александрийского религиозного руководства было показать, что они использовали в своей версии тот же самый текст, который их собратья в Иудее читают по-еврейски, а не какой-то иной, и что они вовсе не имеют в виду противопоставить свой текст канонизированному еврейскому.

Греческий перевод, названный впоследствии Септуагинтой, был сделан не сразу, не в один прием, но постепенно, в течение по меньшей мере полутора столетий. Критический анализ Септуагинты с несомненностью обнаруживает, что разные ее части были переведены разными людьми, которые не только в неодинаковой степени владели языками, еврейским и греческим, и техникой перевода, но и по-разному понимали стоящую перед ними задачу. Естественно, что переводы разных книг Ветхого завета различаются между собой по характеру, языку, стилю. Одни очень близко, почти буквально передают подлинник, другие – с большей или меньшей степенью свободы. "В передаче отдельных книг Ветхого завета в Септуагинте, – отмечает Б.А. Тураев, – замечаются все возможные градации: от строгой буквальности (Пятикнижие) до крайней вольности (Иов), от изящества и верности до недомыслия" (*Тураев Б.А.* История Древнего Востока. Т. 1. М.; Л., 1936. С. 8).

Когда был сделан перевод Книги Иова в своде Септуагинты, в точности неизвестно, но в середине II в. до н. э. он уже существовал – цитаты из него можно встретить у иудейского эллинизированного писателя того времени, известного под именем Аристея. Можно думать, что эта книга должна была привлечь особое внимание богословских кругов иудейской общины в Александрии, и именно благодаря своей философской окраске. Если в области теологии греческому политеизму противостояла более развитая в иудаизме монотеистическая концепция, то по части философской литературы иудеи, несомненно, должны были ощущать определенный недостаток. В какой-то мере этот недостаток могли восполнить такие произведения, как Книга Иова и Книга Екклесиаста. Не случайно некото-

рые исследователи увидели в Книге Иова сходство (по идеям или манере изложения), одни – с трагедиями Еврипида, другие – с диалогами Платона.

В общем, Книга Иова была произведением, которое в какой-то степени можно было сопоставить с шедеврами греческой философской литературы или даже противопоставить им. Книга Иова на греческом языке не только могла стать душеспасительным чтением для эллинизированного иудея или прозелита, но она могла также представлять философские идеи иудаизма на фоне эллинистической культуры.

Что касается отмеченной Б.А. Тураевым и многими другими исследователями "крайней вольности" перевода Книги Иова в составе Септуагинты, то эта вольность, несомненно, была вызвана разными причинами. Как мы уже отмечали, в первоначальном тексте перевода не хватало почти шестой части стихов по сравнению с дошедшим до нас еврейским, масоретским текстом. Но есть в греческом переводе и стихи, отсутствующие в масоретском тексте. Можно считать установленным, что переводчики Книги Иова, вошедшей в свод Септуагинты, пользовались версией оригинала, частично отличавшейся от той, которая легла в основу масоретского текста (см.: *Fohrer G.* Das Buch Hiob. Gutersloh, 1963. S. 55–56; *Gerleman G.* Studies in the Septuaginta. I. The Book of Job. Lund, 1946: *Swete H.B.* An Introduction to the Old Testament in Greek. P. 133; *Ziegler I.* Die textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job: Miscellanea biblica. Rome, 1934. S. 277–296).

В некоторых случаях очевидно, что причиной опущений или сокращений, перифрастической передачи отдельных стихов, или добавлений к оригинальному тексту было стремление переводчика улучшить литературный стиль переводимого произведения, избежать тех многочисленных повторений и плеоназмов, которые отличают многие места оригинала. Некоторые отклонения, по-видимому, явились следствием попыток проще, понятнее изложить сложно выраженную мысль автора. Этот автор, как мы уже говорили, одновременно философ и поэт, действительно в ряде мест выразил свою мысль и сложно, и темно, и вдобавок облек философские идеи в ткань поэтических, подчас совсем неожиданных образов. Проследить за изгибами его мысли оказывается подчас очень и очень непростой задачей. А к этим трудностям добавляются еще другие, чисто языковые.

Мы уже отмечали, что, по мнению исследователей, словарь Книги Иова богаче, чем словарь любой другой книги Ветхого завета. Но именно по этой причине в тексте Книги Иова обнаруживается немалое число hapax legomenon – слов, которые встречаются в Библии только по одному разу и, следовательно, значение которых можно определить лишь приблизительно, исходя из контекста или через сопоставление со словами других семитских языков: арабского, арамейского, ассирийского и т.д. Помимо того в самом языке книги немало заимствованных форм, особенно арамеизмов и арабизмов. Поэтому надо думать, что уже древние читатели, переписчики и переводчики Ветхого завета на другие языки испытывали особенные трудности в понимании и интерпретации текста Книги Иова.

И все же основную причину ряда существенных отклонений греческого перевода Ветхого завета, в том числе Книги Иова, в Септуагинте от ори-

гинального текста следует видеть не в трудностях последнего для понимания, а в сознательном стремлении изменить смысл оригинала в интересах новой теологии иудаизма, с одной стороны, и в стремлении приспособить содержание и идеи иудейского Священного писания к сознанию тех читателей, которым не только по языку, но и по культуре многое в нем было непонятным и чуждым – с другой.

Представив в Септуагинте свое Священное писание эллинистическому миру, иудеи представили ему также и своего бога, и свою догму единобожия. Этот бог уже не был прежним еврейским национальным богом Яхве. Учение пророков подготовило иудейскую религию к восприятию идеи о единственно истинном, универсальном боге, всемогущем творце и промыслителе. В период эллинизма на оформление этой идеи, несомненно, могла оказать влияние и греческая философия, в которой также вызрела идея монотеизма, в особенности у стоиков. Но в Ветхом завете, который складывался на протяжении целого тысячелетия, как раз далеко не все можно было примирить с идеей монотеизма и универсальности бога, слишком многое выдавало в Яхве черты старого национального бога Израиля. Основательно переделать уже канонизированные "священные книги" было невозможно, но кое-что, очевидно, можно было предпринять, чтобы приспособиться к новым условиям. И в Септуагинте это было сделано.

Тому, кто читал параллельно два текста Ветхого завета – еврейский текст и текст Септуагинты – уже с первых страниц должна была броситься в глаза одна особенность перевода: в нем совершенно исчезло имя собственное еврейского бога – "Яхве". В тех местах, где оно встречается в еврейском тексте, в греческом стоит имя нарицательное "кюриос", что означает "господин", "господь". У евреев, вообще говоря, не было принято произносить имя бога "всуе", а в послепленную эпоху запрет, закрепленный в одной из десяти заповедей (Исх. 20:7), привел к тому, что вместо "Яхве" стали говорить "Адонай" – "господь". Но не только это было причиной исчезновения имени Яхве в тексте Септуагинты и замены его словом со значением "господь", "владыка". Такая замена должна была подчеркнуть, что бог еврейского Священного писания – бог не одного только Израиля, но владыка всего мира, бог для всех народов. Именно в этом смысл того, что и другое встречающееся в еврейском тексте Ветхого завета имя собственное бога – "Шаддай" – везде в Септуагинте заменено нарицательным "пантократор" – "всемогущий". Для эллинизированного иудея эти замены еще больше возвышали его бога над богами язычников, для нееврея-прозелита – делали иудаизм более привлекательным и приемлемым.

Переводчиков и редакторов Септуагинты, несомненно, должны были также в немалой степени смутить многочисленные антропоморфизмы в описании Яхве, которые так характерны для предельно образного и конкретного языка еврейского Ветхого завета. И выражения вроде "десница Яхве", "перст Яхве", "очи Яхве", "нос Яхве", "лицо Яхве" в греческом переводе во многих местах были устранены или заменены более подходящими для трансцендентного бога.

В Книге Иова Септуагинты имена собственные еврейского бога везде заменены нарицательными, и антропоморфизмы в ряде мест, например

в стихах 4:9; 6:9; 10:4, также убраны (см.: *Thorleif B.* Die Hebreische Denken in Vergleichen mit dem griechisenen. S. 81, 134, 135). Еще более выразительны в Книге Иова Септуагинты некоторые другие примеры, по выражению Г. Герлемана, "трансплантации Ветхого завета на эллинистическую почву". Встретив в ряде мест Книги Иова еврейское слово "Шеол", обозначающее подземное царство мертвых (в стихах 14:13; 17:13; 24:19), переводчик заменил его на "Тартарос", известное из греческой мифологии. А увидев незнакомое ему слово "тан" в месте, где, судя по контексту – "братом стал я для танов и другом для страусов" (Иов. 30:29), – речь идет о каком-то существе, обитающем в пустынных местах, переводчик смело перевел это слово как "сирены" – по греческой мифологии страшные птицы с человеческими головами, встречающиеся в безлюдных местах и заманивающие своим пением людей, чтобы пить их кровь[2].

Особенно показательно для стремления переводчика Книги Иова уделить в своем переводе внимание греческой мифологии еще одно место. В ст. 42:14 автор приводит имена трех дочерей Иова, из которых третья носила имя, состоящее из двух слов: "Керен-Гаппух" – по-еврейски "рог с притираниями". Переводчик передал это имя как "Амалтеев рог". Как известно, согласно греческому мифу, Амалтея была козой, вскормившей своим молоком младенца Зевса, которого мать его, богиня Рея, скрывала от отца – Кроноса. За это Зевс превратил один рог Амалтеи в "рог изобилия" с волшебным свойством давать его обладателю все, что тот пожелает. Греческий языческий миф, ставший элементом Священного писания! Позже, в V в. н. э., переводчика Септуагинты за это резонно упрекнул один из "отцов церкви", Федор Мопсуэстский: "Можно ли было приписать Иову, человеку святому, но варвару, и эдомиту родом, знание языческих басен о Юпитере, Юноне и Сатурне?".

По-видимому, переводчик Книги Иова чувствовал себя значительно менее связанным текстом, чем переводчики других книг Ветхого завета – может быть, потому, что Книга Иова, одна из раздела "Писаний" в Ветхом завете, еще "официально" не была канонизирована (канонизация "Писаний" была закончена только в I в. н. э.). Отсюда значительная "вольность" перевода. Это же обстоятельство открывало для переводчиков Книги Иова, которые, судя по всему, разделяли взгляды фарисеев, также возможность внести в свой перевод новые идеи и догмы, вызревшие в религии Яхве в последние два – три века до нашей эры и получившие развитие именно в учении фарисеев, в частности идеи о предопределении и посмертном воздаянии.

Вспомним, что́ было основной темой дискуссии между Иовом и его друзьями-оппонентами, – проблема участия божественной воли в судьбе человека. Ни Иов, ни его оппоненты не выражают сомнения во всемогуществе и премудрости божества – спор идет о его справедливости. Друзья Иова твердо придерживаются традиционной догмы: бог воздает каждому "по путям его", по справедливости, и притом при жизни человека. Иов, как мы помним противопоставляет догме действительность. Не он один без вины страдает – везде одно и то же. Именно невинные и праведные

[2] Так и в ЦСл. В СП: "шакалам". Ср.: Мих. 1:8; Ис. 13–22.

в большинстве своем терпят беды и мучения, а злодеи процветают. Значит, судьба человека определяется в конечном счете отнюдь не его поведением, добродетельным или порочным, а волей бога (которая притом в речах Иова представляется настоящим произволом или даже злой волей).

Если аргументация друзей, несомненно, напоминала учение саддукеев, то в рассуждениях Иова фарисеи могли усмотреть мысли, близкие к их собственным идеям о решающей роли суверенной божественной воли при определении человеческой участи. Но при этом каким же еретическим духом должно было веять от речей героя поэмы! Сколько в этих речах было горечи и желчи, дерзости и прямого вызова, сколько бунта было в выпадах, которые Иов допустил против бога. Бог в конечном счете решает судьбу человека, учили фарисеи, но и от поведения самого человека тоже многое зависит, и богу угодно, чтобы человек шел путем добродетели, а не порока, избрал дорогу благочестия, а не нечестия. Иов же обвинил бога в полном безразличии к поступкам людей и даже в покровительстве злодеям.

Не могли фарисеям нравиться и высказанные в Книге Иова мысли об участи человека после смерти. Вспомним, что по учению фарисеев, умершего ожидало воскресение из мертвых и "расплата за добродетель или порок, которым предавались при жизни" (*Иосиф Флавий.* Иудейские древности. XVIII. 1,2–4), чем и была бы восстановлена справедливость божественного промысла. Как сильно это расходилось с горькой жалобой Иова на тщетность всякой надежды после смерти человека: "Человек умирает и распадается, отошел и – где он?... ляжет и не встанет, и до скончания неба он не пробудится и не воспрянет ото сна своего" (Иов. 14:10–12)! Опять-таки саддукейская идея, которую лучше бы древний праведник не высказывал.

Можно представить себе, что именно такие мысли одолевали переводчиков и редакторов перевода Книги Иова для Септуагинты, когда они приступили к своей работе. Они, несомненно, предпочли бы, чтобы в оригинальном тексте кое-что читалось по-другому, каких-то мест вообще не было, а что-то и добавилось. Но изменить оригинал было практически невозможно, он существовал уже во многих списках. А в переводе, как мы уже говорили, это было сочтено и возможным, и доступным. И вот в греческом тексте Книги Иова в составе Септуагинты появились места, настолько расходящиеся с оригиналом, и притом во вполне определенном направлении, что случайностью это объяснить невозможно. Приведем лишь некоторые из таких мест.

Уже в самом начале дискуссии, в первой речи Элифаза (гл. 5), бросается в глаза отклонение от оригинального еврейского текста:

Еврейский текст	*Септуагинта*
3. Видел я, как глупец укореняется, Но жилище его вдруг сгнило.	3. И я видел безумных, укореняющихся, Но внезапно жилище их погибло.
4. Дети его далеки от счастья, Их будут бить у ворот, и нет избавителя.	4. Да будут сыновья их удалены от спасенья, Да погибнут у дверей бедняков И да не будет у них избавителя.

Еврейский текст	*Септуагинта*
5. Жатву его съест голодный и в тайники ее уберет.	5. Ибо, что они собрали, то поедят праведники, А сами они не будут избавлены от бедствий, Да истощится их сила!

На первый взгляд, общий смысл этого места изменился совсем незначительно, но в действительности дело обстоит не так просто. В приведенных стихах греческого перевода основной тезис друзей – оппонентов Иова о неизбежной и, можно сказать, автоматической связи между поступком и воздаянием выражен значительно менее категорично, чем в оригинале. Переводчик применил характерный прием: ряд глагольных форм, которые в оригинальном тексте стоят в изъявительном наклонении, в переводе переданы греческим желательным наклонением (optativus), и эти места стали звучать в какой-то мере как апелляция к божеству, чье решение отнюдь не определяется автоматически поведением человека, а вполне суверенно.

Приведенное расхождение можно было бы, пожалуй, считать случайным, если бы оно было единственным. Но оказывается, что примененный прием с греческим желательным наклонением повторяется многократно в речах и Элифаза, и других персонажей, например в третьей речи Элифаза, где также говорится об участи злодея (Там же. 15:33):

Еврейский текст	*Септуагинта*
Сбросит он, как виноградная лоза, недозрелый плод свой, И, как маслина, стряхнет до времени цвет свой.	Пусть будет обобран преждевременно, как недозрелая ягода. И пусть опадет, как цвет маслины.

Этот же прием использован во второй речи Билдада (гл. 18):

Еврейский текст	*Септуагинта*
5. Да, свет у злодеев меркнет, И не светит пламя огня его,	5. И свет нечестивых угаснет, И не поднимется его пламя.
6. Меркнет свет в шатре его, И светильник его над ним угасает.	6. Свет его – тьма в жилище его, Светильник его в нем угаснет.
7. Шаги его могущества сокращаются, Низвергнет его его же замысел.	7. Пусть овладеют имуществом его слабейшие, Да низложит его совет его.
8. Ибо завели его в сеть ноги его, И по тенетам он расхаживает.	8. Нога его пусть попадет в западню, И запутается в сети,
9. Петля его схватит за пяту, Удержит его силок.	9. Да будут поставлены ему западни. И он даст превосходство над собой жаждущим.

И далее на всем протяжении этой главы в ряде стихов таким же образом изъявительное наклонение заменено желательным, тогда как некоторые стихи остались без изменения:

Еврейский текст	*Септуагинта*
16. Снизу отсохнут его корни, И сверху увянут цветы его.	16. Снизу корни его иссохнут, И сверху плод его упадет.
17. Память о нем исчезнет с земли, И имени его не будет (слышно) на площади.	17. Память о нем да погибнет с земли, И имени его да не будет на поверхности.

Еврейский текст		*Септуагинта*	
18.	Изгонят его из света во тьму, И сотрут его с поверхности земли.	18.	Да удалит он его из света во тьму.
19.	Ни отпрыска у него, ни потомка в народе его, И никто не останется в жилищах его.	19.	Не будет он известен в народе своем, И не сохранится в поднебесной дом его.

Кажется, достаточно этих примеров, чтобы сделать вывод: изменения, внесенные в текст, преследуют вполне определенную цель – приблизить теологическую сторону древней книги к богословским идеям позднего иудаизма, причем именно в его фарисейском варианте. Обратив на это внимание, Герлеман пишет: "Правда состоит в том, что переводчик не постарался или не смог ухватить мысли еврейского автора во всей их глубине и многогранности, не понял, насколько различные взгляды столкнулись друг с другом... В Септуагинте дебаты затемнены, взгляды участников более или менее расплывчаты, нет резкой границы между взглядами Иова и его друзей. Переводчик не был в состоянии охватить проблему в полном масштабе" (*Gerleman G.* Studies in the Septuaginta... P. 53).

Более верным, однако, будет другой вывод. Изменения, внесенные в перевод, вовсе не свидетельствуют о неспособности переводчиков ухватить мысли автора, как раз наоборот. Эти люди, должно быть, отчетливо представляли себе не только суть спора между Иовом и его друзьями, но и непримиримость их взглядов и, более того, невозможность примирения этих взглядов в рамках древней поэмы. Если автор Книги Иова, столкнув две диаметрально противоположные точки зрения – друзей и Иова, заканчивает дискуссию: "И перестали те три мужа отвечать Иову, потому что он был прав в своих глазах" (Иов. 32:1), – т. е. стороны остались при своем мнении, не найдя общего языка, то в Септуагинте в этом месте мы читаем: "Перестали противоречить Иову три друга его, так как Иов был прав перед ним". В этом и состояла цель тех, кто работал над переводом, – смягчив, приглушив противоречия между Иовом и его друзьями, перекинуть мостик между спорящими сторонами, открыть путь к их примирению, к синтезу идей, подобно тому как в учении самих фарисеев произошло "смешение" воли людей с волей бога.

Но примирение Иова с друзьями должно было сопровождаться также примирением вольнодумца с богом, и это тоже должно было произойти не тем способом, как это описал автор древней поэмы в конце своего повествования. Потому что обращенные к богу слова Иова: "Вот я ничтожен, что я буду отвечать тебе? Руку свою полагаю на уста мои" (Там же. 39:33), – в сущности, означали, что Иов лишь склонил голову перед могуществом и всеведением Яхве, но не более того.

Что касается покаянного "И поэтому отрекаюсь я и раскаиваюсь в прахе и пепле" (Там же. 42:6), то стоящее в этом месте еврейское слово אֶמְאַס можно перевести по-разному: "отрекаюсь" и "таю", – причем в последнем значении глагол מאס в некоторых текстах Ветхого завета употребляется как синоним выражений "ощутить свое бессилие", "ослабеть от страха" (см., например: Ис. 13:7). Переводчики предпочли именно этот смысл, передав אֶמְאַס греческим ἐτάκην, что дало такой перевод всей фразы: "Посему я укорил сам себя и истаял, и считаю себя землею и пеплом" (перевод П. Юнгерова. Ср. в Цсл.: "Тем же оукорих себе сам и истаях,

и мною себе землю и пепел"). Иов не отрекся от того, что говорил, не признал себя неправым перед богом, но выразил сожаление, что осмелился вести разговор о боге, не имея достаточного "знания". Иов, по мнению переводчиков, не должен был сознаться, что говорил о боге такое, от чего следовало отречься. Он должен был по-иному заговорить в ходе самой дискуссии, проявить в своем споре с друзьями меньше гордости, но больше смирения, меньше вольнодумства, но больше богобоязни и веры в милосердие и справедливость Яхве – вот что требовалось от Иова, по мнению переводчиков и редакторов Септуагинты.

Посмотрим, как они попытались добиться этого в своем переводе Книги Иова. Прежде всего, был смягчен целый ряд наиболее резких выпадов Иова, мест, где он обвиняет бога в несправедливости не только по отношению к нему, Иову, но также в несправедливом управлении всем человечеством. Вот два примера:

Еврейский текст		*Септуагинта*	
19:6	Знайте, что бог неправосудно поступил со мной.	19:6	Знайте, что Господь смутил меня.
27:2	(Клянусь, как) жив бог, отнявший право мое, И Шаддай, огорчивший душу мою.	27:2	Жив Господь, судивший мне так, и Всемогущий, огорчивший душу мою.

В обоих стихах исчезло обвинение бога в неправосудии, несправедливом отношении к Иову, осталось только смиренное признание: бог смутил Иова, привел его в трепет и смятение.

Характерным образом "подправлен" и ст. 10:16. В оригинале Иов упрекает бога: "Ты, как лев, охотишься за мной". В переводе читаем: "Я уловляюсь, словно лев", – т.е. непочтительного сравнения бога с хищным животным здесь уже нет.

Главы 9, 10 могут служить примером особенно вольного и тенденциозного обращения с оригинальным текстом. Эти главы содержат третью речь Иова, речь, в которой бунт Иова против бога выражен в крайне резкой, местами даже богохульной форме. Эта речь следует после выступления Билдада, второго из друзей. Многословно восхвалив великую мощь и безусловную справедливость бога, который "непорочного не отвергает и не поддерживает руки злодея" (Иов. 8:20), Билдад утверждает: "Если ты взыщешь бога и всемогущему взмолишься, и если ты чист и праведен, то от тотчас же воспрянет над тобой и жилище твоей правды восстановит... Наполнит рот твой смехом и уста твои ликованием... А враги твои облекутся в стыд" (Там же. Ст. 5, 6, 21, 22). В своем ответе Иов гордо и отчаянно отвергает предположение Билдада о его виновности и неправедности (гл. 9):

Еврейский текст		*Септуагинта*	
21.	Невинен я, не дорожу своей жизнью, Опротивела мне жизнь моя.	21.	Был ли я нечестив, не знаю душою моею, Только отнимается у меня жизнь.
22.	(Все) одно, потому (и) говорю я: Губит он непорочного, (как) и злодея.	22.	Потому я сказал: великого и сильного губит гнев.

Еврейский текст	*Септуагинта*
23. Когда (его) бич поражает внезапно, Отчаянию невинных он смеется.	23. Ибо лукавые лютой смертью погибнут, Но и над праведными они смеются.
24. Земля отдана в руки злодея, Лицо ее судей он закрывает. Если не он, то кто же!	24. Земля отдана в руки злодея.

В Септуагинте Иов, оказывается, смиренно допускает возможность, что он проявил в чем-то нечестие, хотя и бессознательно, а брошенный в лицо богу гневный упрек в несправедливости исчез совершенно, вместе с совсем уж богохульным: "Отчаянию невинных он смеется" – и концом ст. 9:24. "Текст Септуагинты, – пишет Герлеман, – настолько характерен для тенденции переводчика смягчить слова Иова, что вряд ли есть резон предполагать расходящийся оригинал. Без всяких колебаний самые богохульные слова были нейтрализованы" (*Gerleman G.* Studies in the Septuaginta... P. 54).

Это замечание можно целиком отнести и к сходному месту – ст. 12:6. В оригинале в нем еще более резкие обвинения в адрес бога, обвинения, уже не в этической неразборчивости, а в прямом покровительстве злодеям: "Благополучны шатры у грабителей, и безопасность у раздражающих бога". В Септуагинте – совершенно противоположный смысл: "Но пусть никто, будучи лукав, не надеется остаться безнаказанным; прогневляющие господа, – якобы им и наказания не будет".

Можно было бы привести еще ряд примеров подобных изменений, внесенных в речи Иова в тексте Септуагинты, но и этих достаточно, чтобы убедиться в их целенаправленности.

Еще более существенные изменения были сделаны в тех местах текста, в которых высказываются мысли о посмертной участи человека. Для Иова оригинальной версии, как мы знаем, смерть – это конец всему. Иногда из глубины отчаяния он призывает смерть, видя в ней конец своим невыносимым мукам (Иов. 3:14 и след.), чаще ужасается, но во всех случаях нет в его речах (так же как в речах друзей) даже намека на веру в возможность человека воскреснуть для новой жизни. У дерева есть такая возможность, говорит Иов, у человека – нет (гл. 14):

7. Ибо для дерева есть надежда,
что будучи срублено, снова вырастет,
И отрасль от него не прекратится;
8. Хоть и состарится в земле его корень,
и пень его умирает во прахе,
9. Оно, почуяв воду, дает отпрыски
и выпускает ветви, как вновь посаженное,
10. А муж умирает и теряет всю силу.
Скончается человек – и где он?
11. Утекают из моря воды,
и река иссякает и высыхает,
12. И человек ляжет и не встанет,
до скончания небес не пробудятся
и не воспрянут ото сна своего.

Иов высказывает иллюзорную мечту:

13. О, если бы ты в Шеоле спрятал меня,
и (там) скрывал, пока не пройдет гнев твой,
назначил бы мне срок, а (потом) меня вспомнил.
14. (Но) когда умрет человек, разве будет жить?
Как воин на службе,
все дни я ждал бы,
Пока не придет мне смена.

А вот как переданы в Септуагинте некоторые стихи из этой главы:

10. Но умерший человек – отошел.
Павший человек не существует более.
12. Но человек, уснувши, не встанет
До скончания неба,
Пока не пробудятся ото сна своего.
14. Ибо если умрет человек, он жить будет.
Окончив дни своей жизни,
Я потерплю, пока не произойдет мое возрождение.

Очевидно, что в приведенных стихах выражены две диаметрально противоположные точки зрения. В еврейском тексте отрицается всякая возможность и вероятность воскресения после смерти. В греческом переводе некоторые стихи сохранили смысл оригинала, но зато в других Иову приписана глубокая вера в то, что после перенесенных страданий он воскреснет для новой жизни и что это произойдет с любым человеком. По-видимому, в том же духе интерпретированы в Септуагинте и ст. 19:25–26 (см. комментарий к нашему переводу Книги Иова).

Наконец, чтобы исключить всякие сомнения, редакторы греческого перевода Книги Иова, вошедшего в свод Септуагинты, пошли даже на то, чтобы добавить в конце книги, уже от себя, целый кусок текста, которому в оригинале мы уже вовсе не найдем соответствия: "Написано, что он (Иов. – *М.Р.*) снова восстанет с теми, с кем господь восстановит его. Так изъясняется в сирийской книге". И далее сообщается ряд апокрифических подробностей о Иове, о его предках, о его друзьях.

О какой "сирийской книге" идет речь, неясно, и среди ученых по этому вопросу нет единого мнения. Но независимо от этого важен сам факт, что было сочтено необходимым добавить к переводу "священной книги" новую концовку, наиболее существенное в которой, конечно, не генеалогические сведения, а именно слова о воскресении Иова. Это, очевидно, и был тот дополнительный штрих к образу праведника, штрих, которого, по мнению новых иудейских теологов, ему не хватало в библейской книге и который для них был очень нужен в ней. В новом образе черты Иова-бунтаря, восставшего против бога, основательно затушеваны, зато подчеркнуты его смирение и покорность воле всевышнего. Иов Септуагинты уже не сомневается в справедливости бога, который, пусть после смерти, но оправдает его и возродит для новой счастливой жизни.

ИОВ В КУМРАНСКОМ ВАРИАНТЕ

Ранее мы уже отметили, что в отличие от греческого перевода Ветхого завета, Септуагинты, который фактически был канонизирован, признан

Священным писанием, с появившимися несколько позже писаными переводами ветхозаветных книг на арамейский язык, таргумами, этого не произошло, и скорее всего по той причине, что таргум – это был, в сущности, перевод-пересказ. В таргуме переводчик мог допустить значительную вольность: кое-что добавить, кое-что опустить, кое-что изменить, – либо стремясь сделать более доступным для понимания смысл написанного, либо в догматических целях. При этом, естественно, в таргумах могли в некоторых случаях отразиться религиозные воззрения, которые разделял переводчик или редактор перевода и которые могли не вполне совпадать с господствующей докториной.

В Талмуде содержится любопытное сообщение о том, что когда один из таких таргумов, и именно таргум Книги Иова, попал в руки раббана Гамалиила Старшего, знаменитого авторитета в иудаизме и столпа фарисейской партии (вторая четверть I в. н. э.), он распорядился замуровать этот таргум в стену (см.: *Талмуд* Иерусалимский. Шаббат. XVI. 15 с). Но из того же рассказа мы узнаем, что несколько десятилетий спустя другой иудейский теолог, внук Гамалиила Старшего раббан Гамалиил Берибби также занимался чтением таргума Книги Иова (см.: *Талмуд* Вавилонский. Шаббат, 115а). Что побудило Гамалиила Старшего сурово расправиться с попавшим в его руки переводом одной из книг Священного писания, достоверно мы не знаем, но, вероятнее всего, это были догматические соображения: ученый раввин усмотрел в прочитанном таргуме нечто "еретическое", несовместимое с фарисейской идеологией (которая фактически стала в это время также официальной идеологией позднего иудаизма). И это могли быть ессейские идеи. Ессеи, как уже упоминалось, были сектой в позднем иудаизме, их религиозные воззрения существенно расходились как с саддукейскими, так и с фарисейскими, и потому эта секта подвергалась гонениям с обеих сторон.

Мы уже знаем, что сравнительно недавно в одной из пещер вблизи Мертвого моря среди кумранских свитков был обнаружен один, который содержал значительную часть арамейского перевода Книги Иова. Свиток получил условное обозначение 11 Q tg Job (здесь, как это стало принятым с кумранскими свитками, цифра "11" означает порядковый номер кумранского грота, где был обнаружен свиток, а Q – сокращенное лат. Qumran). Исследование данного манускрипта позволило некоторым ученым высказать предположение, что это был таргум как раз такого характера, какой, наверное, не понравился бы Гамалиилу Старшему.

Манускрипт 11 Q tg Job представляет собой кожаный свиток длиной 109 см и шириной от 4 до 6 см и еще 27 фрагментов разной величины. К сожалению, свиток сохранился плохо. В своем первоначальном виде он должен был содержать 68 колонок по 16–17 строк в каждой. Сохранились только верхние части 10 колонок (колонки XXIX–XXXVIII, т.е. ст. 37:10–42:11 Книги Иова) и фрагменты других 28 колонок. По палеографическим данным, рукопись можно датировать первой половиной или серединой I в. н. э. (но не позже 68 г., когда кумранская община была разгромлена римлянами). Однако язык перевода выдает более древнюю дату составления таргума – можно думать о второй половине II в. до н. э. как более вероятной дате (см.: *Le Targum* de Job de la grotte XI Qumran,

édité et traduit par J.P.M. van der Ploeg et A.S. van der Woude avec la collaboration de B. Jongeling. Leiden, 1971. P. 4). В таком случае это самый древний из дошедших до нас переводов библейской книги на арамейский язык.

В своей сохранившейся части 11 Q tg Job довольно близок к дошедшему до нас еврейскому, т.е. масоретскому, тексту, и, судя по всему, в основе его лежала версия, очень близкая к той, которая легла в основу масоретского текста. Однако кое-где в переводе можно обнаружить один-два лишних или недостающих по сравнению с масоретским текстом стиха. В некоторых случаях таргум совпадает с текстом Септуагинты[3]. В ряде мест, где перевод расходится с оригинальным текстом, чувствуется, что переводчик стремился облегчить читателю понимание смысла написанного. Он достигал этого известным упрощением поэтической речи Книги Иова, применяя, например, более ходовое выражение или слово вместо менее ходовых либо добавляя одно-два поясняющих слова. Некоторые отклонения отражают имевшуюся у переводчика тенденцию рационализировать поэтически усложненнные образы оригинала, иногда явно в ущерб его художественным достоинствам (см.: *Tuinistra E.W.* Hermeneutische aspecten... P. 52–57). Однако ряд отклонений носит несомненно догматический характер. Укажем лишь на некоторые из них.

Типичным примером подобного догматического "исправления" в таргуме может служить перевод ст. 38:4–9. Яхве, явившись Иову в грозовой туче, задает ему вопросы – для того чтобы показать, насколько могущество и мудрость бога бесконечно превосходят человеческие. В масоретском тексте в этом месте читаем:

4. Где ты был, когда я заложил основание земли,
сообщи, если обладаешь знанием?
5. Кто установил размеры ее, ты ведь знаешь?
Или кто протянул по ней мерный шнур?
6. Во что были врыты ее столбы,
Или кто заложил ее краеугольный камень
7. При совместном ликовании утренних звезд,
Когда все сыны божии восклицали (от радости)?

В таргуме ст. 4–6 переведены точно, но ст. 7 переведен так:

При совместном сиянии утренних звезд,
(Когда) все ангелы бога совместно восклицали?

Переводчик явно счел имеющееся в оригинале выражение "ликующие звезды" в параллелизме с упоминанием восклицающих от радости "сынов божиих" во втором полустишии несовместимым с догмами иудаизма. В этих персонификации и одухотворении звезд он почувствовал нечто политеистическое, связанное с ненавистным ему язычеством. Вспомним, что культ звезд был широко распространен у народов Древнего Востока и что иудеи тоже испытали эти языческие влияния. Тора сурово осудила поклонение "небесному воинству" (Втор. 4:19; 17:3). И совсем не случайно выражение "сыны божии" во втором полустишии было заменено выражением "ангелы бога". Без сомнения, исходя их тех же соображений

[3] Подробный филологический анализ текста 11 Q в сравнении с текстом Септуагинты и масоретским текстом см.: *Tuinistra E.W.* Hermeneutische aspecten van de Targum van Job vit grot XI van Qumran. Groningen, 1970.

передано и в Септуагинте это место (38:7) так: "Когда сотворены были звезды, восхвалили меня громким голосом все ангелы мои". И в Септуагинте, и в таргуме отразились те сдвиги к монотеизму, которые произошли в иудаизме в представлениях о боге за время, прошедшее между сочинением Книги Иова и переводами ее на греческий и арамейский языки.

Но особенно выразительным герменевтическим аспектом кумранского таргума является изображение в нем личности Иова. Оно, оказывается, существенно отличается от образа Иова в еврейском тексте Книги Иова. Обратим внимание на несколько мест, где переводчик сделал как будто небольшие отклонения от оригинального текста. В ст. 35:8 в еврейском тексте речи ордотокса Элиу содержится прямое обвинение Иова в нечестии (רִשְׁעָה). Переводчик передал это слово более мягким – "прегрешение" (חטי), – тем самым решительно отметая самую возможность отнесения Иова к нечестивцам, злодеям (רְשָׁעִים – "решаим"), против которых так горячо выступали в своих речах и Иов, и его друзья. Но таргум не только выделяет Иова из этой категории людей – он, более того, стремится подчеркнуть совершенную исключительность Иова, его неизмеримое нравственное превосходство над окружением, его мистическое знание.

В 21:3, в начале седьмой речи Иова, есть такие слова: "Выслушайте внимательно речь мою...". В таргуме вместо "речь моя" (מִלָּתִי) стоит слово, имеющее совершенно иной смысл: "знание мое" (מַנְדְּעִי). Но это слово уже в арамейских частях Книги Даниила (2:21; 5:12) означает особое знание, связанное не столько с человеческим разумом, сколько с откровением свыше. Такого рода "знание" якобы было даровано богом Даниилу, и оно выражалось в способности толковать сны, провидеть будущее и вступать в непосредственный контакт, если не с самим богом, то с его "вестниками" – ангелами, и получать от них наставления о грядущих днях вплоть до "последних времен" (Дан. 12:9).

В кумранских рукописях на арамейском языке слову מנדע придается именно такой смысл. «Это "знание", – пишет Г. Рингрен, – есть исключительно дар от бога избранному, результат божественного откровения... оно даруется только достойным, только посвященным» (*Ringgren H.* The faith of Qumran. Philadelphia, 1963). Иов, который предстает перед нами в таргуме, обладает этим "знанием". И характерно, что наиболее ожесточенному противнику Иова, Элиу, таргум отказал в подобном "знании". Так, в ст. 32:10–17, где уже не Иов, а Элиу дважды заявляет о намерении высказать свое "знание" по поводу речей Иова (после чего следуют резкие нападки на последнего, вплоть до обвинения в нечестии и богохульстве – см. в ст. 34:7–8), и где в еврейском тексте стоит слово דע, однокоренное с арамейским מנדע и означающие именно "знание" или "мнение", переводчик, однако, счел нужным употребить другое арамейское слово – מילין ("слова", "речи"). То есть Иов обладает истинным знанием, а его противник способен только произносить слова!

По-видимому, не случайно и в заключительные слова Иова, которые тот произносит после грозной речи Яхве, в таргуме внесено значительное изменение. В еврейском тексте (ст. 42:1–3) стоит:

1. И отвечал Иов, и сказал:
2. – (Теперь) я узнал, что ты все можешь,
И что невыполнимого замысла для тебя нет.
3. (Ты сказал:) "Кто этот, без знания (דעת),
омрачающий замысел?"
Потому и говорил я, что не понимал,
О вещах, непостижимых для меня, что я не знал (אדע).

Таргум в этом месте дает:

Я знаю, что ты все можешь сделать,
И что ничто, (требующее) могущества и мудрости,
не невозможно для тебя.
Я говорил однажды и не буду повторять,
и дважды – и не продолжу.

Переводчик значительно отклонился от оригинала. Он полностью опустил два стиха (42:3–4) и вместо них вставил ст. 40:5 из первого ответа Иова богу. С какой целью? Ответ напрашивается сам собой. Опущены были стихи, в которых Яхве объявляет Иова лишенным знания, а Иов смиренно соглашается с этим. Переводчик это сделал потому, что счел недопустимым подобное унижение Иова. Как справедливо отмечает Э. Туинистра, в ответе Иова богу в таргуме появился новый оттенок: сознание собственного достоинства. В таргуме слова Иова – это не отречение и раскаяние, как в ветхозаветной Книге Иова. Это, скорее, слова человека, уверенного в своей правоте, но уставшего от речей и спора (см.: *Tuinistra E.W.* Hermeneutische aspecten... P. 56).

Еще одно расхождение. В заключительной, 42-й, главе масоретского текста написано: "9. ...И Яхве принял во внимание (молитву) Иова. 10. И восстановил Яхве (благополучие) Иова, когда тот помолился за друзей своих, и умножил Яхве все, что у него было, вдвое". В таргуме: "9. ...И бог услышал голос Иова, и он им простил их грехи ради него. 10. И бог обратился к Иову с милосердием, и дал ему вдвое больше, чем все, что он имел (ранее)". Перед этим в дошедшем до нас еврейском тексте Книги Иова Яхве повелевает друзьям – оппонентам Иова принести за себя жертву всесожжения, после чего, говорит Яхве, "Иов, раб мой, помолится за вас, потому что (только) к нему я отнесусь со вниманием, чтобы не сделать вам худого, ибо вы не говорили обо мне (так) верно, как раб мой Иов...". И когда друзья сделали так, как сказал им Яхве, тот "принял во внимание молитву Иова".

Уже в этих стихах достаточно выразительно рисуется отношение бога к Иову – герою народного сказания. Иов настолько угоден богу, что только ради него Яхве согласен не причинять зла друзьям, простить им их поведение (хотя из самой Книги Иова остается до конца не ясным, чем провинились друзья перед богом – ведь они старались защитить его, как только могли от нападок Иова). И все же переводчик (или редактор) счел нужным и здесь внести свой корректив. Он добавил слова о грехах друзей, которые будут им прощены ради Иова. Тем самым оказалась еще более подчеркнутой роль Иова как заступника перед богом. Случайно ли это сделал переводчик? Складывается определенное впечатление, что создатели кумранского таргума стремились окружить образ Иова неким мистическим ореолом, придать ему черты "избранника божия", одаренного свы-

ше ”сверхзнанием”, заступника перед богом за грешных людей, посредника между богом и людьми (Ibid. P. 52).

Откуда эта тенденция, явным образом расходящаяся с той, которая наметилась в ветхозаветной Книге Иова и в переводе Книги Иова, вошедшем в свод Септуагинты? Как уже было сказано, манускрипт 11 Q tg Job был найден среди свитков кумранской общины, которая, как установлено, была одной из общин ессеев. Из того, что сообщают древние авторы, и из кумранских источников известно о некоторых религиозных идеях этого течения. Важнейшее место среди них занимали идеи о предопределении и избранничестве, связанные с концепцией дуализма. Как подчеркивает автор ряда исследований по истории кумранской общины И.Д. Амусин, ”в той мере, в какой дошедшие до нас кумранские тексты позволяют судить, ядром и стержнем общественных и религиозных воззрений кумранской общины была концепция дуализма и обусловленные ею представления о предистинации (т.е. предопределении) и избранничестве” (*Амусин И.Д.* Кумранская община. М., 1983. С. 153).

По учению кумранской общины, мир разделен на два царства: царство добра и света и царство зла и тьмы. Эти два царства извечно враждуют между собой. Царство добра возглавляет архангел Михаил, царство зла – ”князь тьмы”, ”ангел тьмы” Велиал (сатана). Оба царства включают в себя как людей, так и духов, ангелов, и оба они созданы единым и единственным богом, который предопределил конечную победу добра над злом. К царству света и добра относятся только ”сыны света” – члены кумранской общины. Все остальное человечество – это ”сыны тьмы”, отвергнутые богом и подчиняющиеся и почитающие ”ангела тьмы” – сатану (в кумранских текстах – ”Велиал”). Хотя сходные дуалистические воззрения можно обнаружить и в более ранней, и в современной ессеизму ветхозаветной и апокрифической литературе, однако, как отмечает И.Д. Амусин, именно в кумранской литературе эта концепция получила наиболее полное и отчетливое выражение и вместе с тем самым тесным образом переплелась с идеей о предопределении (Там же. С. 155).

Согласно учению ессеев-кумранитов, бог, создав два царства (”сынов света” и ”сынов тьмы”), заранее предопределил путь каждого человека – праведный или неправедный. Хотя в некоторых кумранских текстах проводится мысль о наличии у человека частичной свободы выбора, свободы воли, определяющими в кумранской идеологии являются именно идея о предопределении и вытекающее из нее учение об избранничестве. Бог, учили ессеи, заранее, ”от века” избрал нужных ему, угодных и достойных людей в качестве ”сынов света”. Избранный народ – это члены кумранской общины, и только они ”призваны богом”, а не весь Израиль, как этому учит Ветхий завет. И они, ”сыны Света и Правды”, должны быть достойны своего призвания и стойко переносить на своем пути любые лишения и страдания.

Именно поэтому умы кумранских ессеев особенно занимала проблемы страданий невинного. Образ праведника, который должен терпеть великие страдания только за то, что он верен богу, становится одним из центральных образов в ессейской литературе. Ж. Карминьяк по этому поводу пишет: ”Что касается проблемы страдания, то члены кумранской общины, насколько мы можем судить, рассматривали себя почти в ситуации Иова”

(*Carmignac J.* La théologie de la suffrance dans les Hymnes de Qumran // Rev. de Qumran. 1961. N 3. P. 356). В ессейских произведениях, в тех местах, где рисуется образ страдающего праведника, этот образ обычно является персонификацией общины "сынов Правды", т.е. ессеев. Но в других местах, несомненно, имеется в виду реальное лицо – тот загадочный основатель, руководитель и идеолог кумранской общины, который известен из рукописей Мертвого моря как "Учитель праведности" (מוֹרֶה הַצֶּדֶק).

К сожалению, опубликованные до сих пор кумранские материалы не сообщают ни имени этого человека, ни времени жизни, вообще никаких конкретных данных о его жизни и деятельности. И все же эти материалы дают возможность составить некоторое представление о том, кем был для кумранитов их Учитель (см.: *Амусин И.Д.* Кумранская община. С. 168–186). Он считался избранником бога и его помазанником для выполнения важной миссии – наставления "ищущих истины" в "Законе" бога и руководства ими "по пути его (бога. – *М.Р.*) сердца". Учитель праведности якобы был наделен особым мистическим знанием – знанием божественной истины. Это знание он получил "из уст самого бога". Но вместе с тем бог определил на долю своему избраннику великие страдания. Его окружают злоба и насмешки со стороны "сынов Кривды". Его преследуют некий "нечестивый жрец" и нечестивцы из колен Эфраима и Менаше, т.е. фарисеи и саддукеи, которые ищут его гибели и в конце концов, по-видимому, добиваются этого. Учитель праведности погибает. Но по глубокому убеждению его последователей – членов кумранской общины, "в конце дней" он восстанет и тогда выполнит свою миссию до конца. В руки своего избранника бог отдаст суд над народами, а они, члены общины избранника, т.е. кумраниты-ессеи, тоже восстанут и станут главами и правителями "и унаследуют землю", в то время как "притеснители Союза, изменники Израиля, будут истреблены и уничтожены" (Там же. С. 172, 173).

Среди кумранских свитков один, хотя и сильно поврежденный, представляет особый интерес. В текстологической литературе ему присвоено название "Свиток благодарственных гимнов" (Там же. С. 64–67). В некоторых их этих гимнов, или псалмов, содержатся упоминания об Учителе праведности, а часть, по мнению многих исследователей, носит настолько ярко выраженный автобиографический характер, что их автором можно считать не кого иного, как самого Учителя. В этих псалмах многие места поразительно напоминают скорбные жалобы Иова. Но если последние до конца проникнуты безнадежностью и глубоким пессимизмом, то в гимнах звучат существенно иные ноты. Страдающий праведник, от лица которого возносится благодарение богу и в котором, наверное, следует видеть самого Учителя праведности, так же как Иов, горько жалуется на беды, которые ему приходится переносить, но в то же время он полон веры в свой конечный триумф над врагами и в свою грядущую великую силу: "И ты поднимешь мой рог превыше всех, те, которые меня презирали, рассеяны будут; мужи, которые против меня боролись и мои противники, – как мякина под ветром. Но мое господство выше... Мой бог поднял мой рог высоко, и я сверкаю в семикратном свете" (цит. по: *Mansoor M.* The thankgivoing hymnes translated and annotated with an introduction // Studies in the texts of the Desert of Judah. Leiden, 1961. P. 151).

Apriori можно положить, что для ессеев Книга Иова должна была иметь особое значение, а участь Иова и сам образ этого страдающего праведника, "раба Яхве", слишком многим напоминали судьбу Учителя праведности, чтобы не привлечь к себе внимание кумранских книжников и писцов, занимавшихся своим любимым делом – переписыванием "священных писаний", составлением к ним комментариев и толкованием, а также написанием собственных богословских сочинений. Известно, что для ессейского богословия особенно характерной чертой была "актуализация" библейских текстов: кумранский комментатор мог, истолковывая любой отрывок из любой библейской книги, будь то стих из Торы или из пророческого сочинения, или из агиографа, обнаружить в нем пророческий смысл, указание на современную ему, этому комментатору, обстановку, на конкретные события и лица. Не исключено, что какой-нибудь неизвестный кумранский книжник взялся за перевод Книги Иова на арамейский язык именно потому, что увидел в этом древнем произведении возможность интерпретировать его в ессейско-кумранском духе: в судьбе Иова он усмотрел сходство с ситуацией, в которой оказалась кумранская "община праведных", в самом образе Иова – прообраз Учителя праведности. Но если переводчиком владели подобные идеи, то они могли также побудить его несколько "подретушировать" свой перевод, чтобы еще больше приблизить его к идеологии Кумрана.

Интерес к образу Иова проявили представители разных течений в иудаизме. В Септуагинте, несомненно, как мы уже говорили, отразились идеи фарисеев – течения, в то время преобладающего, и образ Иова в греческом переводе включил черты многотерпеливого мученика, безропотно переносящего страдания, но зато обретающего после этого и за это награду – благополучие в земной жизни и обещание "восстановить его" после смерти "в последний день" (т.е. в день воскресения мертвых и Страшного суда). Это обещание имеется только в Септуагинте, но его нет ни в древнееврейском тексте, ни в таргумах. Если Иов Септуагинты должен был стать образцом для подражания всякому страждущему человеку, то в кумранском варианте Иов, кроме того, обрел новые черты – черты избранника божия, наделенного сверхчеловеческой мудростью, окруженного ореолом величия и святости и призванного решать участь злых и нечестивых, иначе говоря, стал прообразом и в некотором смысле предтечей и провозвестником не только Учителя праведности (см.: *Kosmala H.* Hebräer. Essener. Christen: Studien zur Vorgeschichte der fruchristlichen Verkundigung. Leiden, 1959. S. 292), но также Иисуса Христа (см.: *Амусин И.Д.* Кумранская община. С. 202–225). Дополнительные черты этот образ приобрел еще в одном произведении, созданном, по всей вероятности, в те же десятилетия, что и 11 Q tg Job – в апокрифе, известном под названием "Завещание Иова".

АПОКРИФ "ЗАВЕЩАНИЕ ИОВА" И ОБРАЗ ИОВА В НЕМ

Выше мы уже упомянули о том, что в эллинистический период в иудейской религиозной литературе получил распространение жанр псевдоэпиграфа – "ложноподписанного" сочинения. Настоящий автор, желая придать больший авторитет своему сочинению, стремясь к тому, чтобы читатель

больше поверил в написанное, обычно предпочитал, поступившись авторским тщеславием, приписать свой труд какому-нибудь "божьему человеку" древних лет, действительно существовавшему или мифическому, известному из Священного писания или по народным преданиям: Аврааму или Еноху, Моисею, Даниилу или еще кому-то. Так появлялся на свет очередной псевдоэпиграф.

Сочинения подобного рода обычно стали носить названия "завещаний" или "откровений". Образец такого сочинения имеется уже в ветхозаветной *Книге Бытия. Это так называемое Завещание Иакова (гл. 48, 49) : древний* патриарх, чувствуя приближение смерти, призывает к себе сыновей и открывает им будущее двенадцати колен израилевых, которые произойдут от этих сыновей.

Авторы "завещаний" и "откровений" ставили перед собой вполне определенную цель: укрепить в читателях стойкость в вере отцов, терпение в страданиях во славу своего бога, веру в славную будущность Израиля и в то, что человек, верный Яхве и праведный, будет обязательно вознагражден правосудным богом. Упомянутая выше Книга Даниила была типичным примером "откровения", видимо, одним из первых псевдоэпиграфов и, может быть, даже родоначальницей этого направления в иудейской религиозной литературе. Книга Даниила единственная из псевдоэпиграфов была включена в ветхозаветный канон, остальные были в разное время отнесены к апокрифам.

Обращаясь к "священным писаниям" в поисках сюжетов для своих сочинений и образцов для подражания в праведности, иудейские теологи – сочинители подобного рода псевдоэпиграфов – рано или поздно должны были обратить внимание на библейский образ Иова. Одним из результатов этого и было появление на свет сочинения, которому было присвоено название "Завещание Иова". Текст Завещания Иова сохранился в трех списках, все на греческом языке, из которых лучше сохранился один, находящийся сейчас в Национальной библиотеке в Париже[4].

По своей композиции Завещание Иова несколько напоминает Книгу Иова. В нем также можно выделить пролог, основную часть и эпилог. Всего в Завещании Иова 53 главы.

В прологе описывается, как Иов, заболев и чувствуя приближение смерти, созвал всех своих детей и рассказал им историю своей жизни. Он сообщил им, что они, его дети, происходят от патриарха Иакова, отца их матери Дины, в то время как он, Иов, – потомок Исава, брата Иакова. Дина была его второй женой, а первой была Ситис, которая умерла, так же как ее десять детей от него. Прежде чем господь присвоил ему имя "Иов", он назывался "Иовав", был язычником, царем своего народа и жил в городе рядом с храмом великого идола. Жители этого города поклоня-

---

[4] Издания Завещания Иова: *Brock S.P.* Testamentum Jobi // Pseudoepigraphs Veteris Testamenti Graece. II ed. Leiden, 1967. P. 1–59; *James M.R.* Apocripha anecdota. V. 2. Cambridge. P. LXXII–CII; 104–137; *Kohler M.* The Testament of Job: An Essen Midrash on the Book of Job // Semitic Studies in memory of A. Kohut. Berlin, 1897. P. 264–338. См. также: *Le Testament* de Job / Introduction, traduction et notes par M. Philonenko. Paris, 1968.

лись идолу, приносили ему жертвы и совершали всесожжения. Видя это, Иов, спросил себя: "Истинный ли это бог, который образовал землю, небо и нас самих?"

Однажды ночью воссиял свет, и мощный голос посланного богом ангела воззвал к Иову: тот, которому приносят всесожжения и возлияния, – это не бог, это сам дьявол, который совратил человеческую природу (ʼανϑρωπίνη φύτις). Тогда Иов, простершись на полу у своей кровати сказал: "Господь мой, который явился ради спасения моей души (ʼεπί τῇ σωτηρία τῆς εμῆς ψυχῆς), прошу тебя, если это место – храм сатаны, который совращает людей, дай мне власть (ἐξουσίαν) пойти очистить это место и сделать так, чтобы он не получал более возлияний" (Завещание Иова. 3:1–7). Ответ был: "Ты можешь, но господь велел тебе сказать, что за это сатана ополчится на тебя". И затем ангел предупредил Иова, что сатана, хотя не сможет его убить, нанесет Иову множество ударов: отнимет все его добро, убьет детей Иова. Но если Иов устоит, то господь прославит имя его навеки (ʼαχρι τῆς συντελείας τον ʼάωνος). И все, что Иов имел, будет восстановлено вдвое, чтобы он знал, что бог справедлив и всегда воздает добром тем, кто ему верен. "И ты, – заключил ангел, – пробудишься при воскресении мертвых (ʼεγερϑήση ʼεν τῇ ʼαναστάσει). Ты будешь как атлет, который наносит удары и получает венец" (Там же. 4:1–10). После этого ангел покинул Иова.

В следующую ночь Иов и его слуги разрушили храм сатаны. Последний, узнав об этом, пришел в великую ярость и проклял Иова. А затем направился "под твердь небесную" и там получил от бога власть (ἐξουσίαν) причинить Иову всякие несчастья.

С 9-й главы начинается основная часть повествования. В ней Иов описывает свою прежнюю счастливую жизнь. Он имел огромное богатство – 130 тысяч овец (в Книге Иова – семь тысяч голов мелкого скота) и множество другого скота. Шерсть с овец своих он отдавал, чтобы одеть вдов и сирот, пришлых и немощных. Его верблюды, переходя из города в город, развозили пищу для бедных. И в доме его были открыты все двери, и были накрыты тридцать столов во всякий час, и двенадцать других столов для вдов. По утрам сам Иов вставал и пел для этих вдов. Он приносил также жертвы за своих детей, на случай если они скажут с гордостью и презрением: "Мы – дети богача, его добро – наше", – ибо, считал он, "гордость – это мерзость перед господом". Так жил Иовав-Иов до того, как он разгневал сатану и был отдан богом во власть ему.

Сатана же, "преобразившись в царя персов", вторгся в город, где правил Иов, и, собрав всех граждан, стал их с угрозами возбуждать против Иова, говоря, что это он, Иов, истратил все богатство страны на подачки бедным, слепым и хромым, и это Иов разрушил храм великого бога. Сатана убеждал жителей города: идите и завладейте скотом Иова и всем, чем он владеет на земле (Там же. 17:4). Сам сатана обрушил дом на детей Иова и убил их. А граждане захватили все добро Иова. Но Иов все это снес безропотно и ни единым словом не похулил бога, а только восславил его, сказав: "Господь дал – и господь взял, как угодно господу – так и будет, да будет благословенно имя господина (Там же. 19:4)". Ибо Иов "помнил обещания бога и похвалы его".

Далее Иов рассказывает, как сатана во второй раз обратился к богу

и получил его согласие поразить тело Иова проказой, но над душой Иова сатана не получил власти (τῆς δὲ ψυχῆς μου οὐκ ἔδωκεν ἐξουσίαν αὐτῷ). Страшная болезнь покрыла все тело Иова язвами, и в этих язвах развелись черви: ≪...Черви поедали тело мое, и я орошал землю моим пóтом. Сукровица текла с моего тела, и черви кишели на нем. И если червь опадал с моего тела, я брал его и возвращал на его место, говоря: "Оставайся на месте, где тебя поместили, пока не получишь повеление того, который тебе приказывает"≫ (Там же. 20:8–9). Иов сидел на куче навоза за пределами города, а жена его Ситис работала как рабыня, носила воду знатным людям, чтобы ей дали хлеба, которым она кормила мужа. А когда ей перестали давать хлеб, она стала нищей на базаре и оттуда носила Иову еду.

Однажды сатана под видом торговца дал ей три хлеба за волосы ее. Затем незаметно пошел за ней. Ситис, придя к мужу, стала горько плакать и жаловаться на свою судьбу. Она убеждала Иова похулить бога и умереть (это место – гл. 25, плач Ситис – почти дословно совпадает с соответствующим местом из Септуагинты). Иов резко возразил: "Почему ты не подумаешь о великих благах, которые нас ожидают? Мы будем брать от бога хорошее и не брать плохое? Потерпим до милосердия бога. Разве ты не видишь сатану, который за твоей спиной и посылает эти мысли, чтобы ты меня обманула, потому что он хочет, чтобы ты уподобилась одной из безумных женщин, которые вводят в заблуждение своих простодушных мужей?" После этих слов Иов приказал сатане: "Убирайся прочь!" И сатана с плачем сказал: "Я проиграл, и я отступлюсь от тебя, который есть плоть, я, который есть дух. Ты победил!" И сатана ушел.

Когда миновали двадцать лет страданий, пришли к Иову его старые друзья, цари в своих странах. В пути они спрашивали в городах: "Где Иовав, который есть царь над всем Египтом?" (Там же. 28:7). И им сказали: "Он сидит за городом на навозе". Увидев наконец Иова, они не поверили глазам своим и семь дней спорили между собой, действительно ли перед ними он. Все это время друзья держались от Иова на расстоянии полустадия – такое сильное зловоние исходило от него. Наконец, приказав своим слугам три дня жечь благовония вокруг места, где сидел Иов, и держа в руках ароматические вещества, они приблизились. И один из них, Элиу, запел горестную песнь о нем, а остальные цари и их стража пели припев. В этой песне восхвалялось прежнее благополучие Иовава-Иова и оплакивалось его теперешнее бедственное состояние. Но Иов гневно велел всем замолчать и произнес целую речь, сказав об обещанной ему богом награде и о своей грядущей славе в посмертном существовании. В "горнем мире" Иов воссядет на трон рядом с "Отцом" и по правую руку от него. И этот трон и царство его будут вечными. Земные царства падут, и троны земных царей рухнут, но его трон и слава его будут в мире вечном (Там же. Гл. 33).

После речи Иова, Элифаз, один из друзей, рассердился на него, а другой, Билдад, высказал сомнение, в здравом ли уме Иов: "Кого не поразило бы безумие, если бы он оказался в такой беде!" Но Иов отвечает на это: "Не о земных благах заботится сердце мое, а о небесных" (Там же. 36:3).

Во время этой беседы пришла Ситис (Там же. Гл. 39, 40). Цари высказали сожаление и об ее участи и предложили свою помощь. Ситис попросила только приказать солдатам разрыть развалины дома, под которыми по-

гибли ее дети, чтобы достать их останки и предать земле. Но Иов остановил их словами: "Не трудитесь напрасно. Вы не найдете там моих детей, потому что они взяты на небо их творцом и царем... Посмотрите на восток и увидите моих детей, увенчанных славой бога небес". Услышав это, Ситис упала на колени и сказала: "Теперь я знаю, что бог вспомнил обо мне... Я вернусь в этот город, я закрою на мгновенье глаза, но буду воскрешена за те тяготы, которые я несла как рабыня". И она умерла, и все бедные люди города ее оплакивали.

А цари еще двадцать семь дней беседовали с Иовом. Причем трое из них убедились в конце концов в правоте Иова, а четвертый, Элиу, резко выступил против него, сказав: "Я сначала оплакивал его, а он с нами говорил высокомерно о своем троне и небесах". После этого Элиу, "вдохновленный сатаной, сказал речь". Но когда Элиу закончил свою речь, господь показался Иову из тучи и сурово осудил Элиу, сказав, что тот, кто говорил в нем, был не человек, а "дикое животное" (Там же. 42:2). И цари тоже слышали эти слова бога, и они возрадовались тому, что бог не так на них разгневался, как на Элиу. Один из них, Элифаз, запел гимн в честь господа: "Наши грехи сняты... А Элиу – сын тьмы, а не света, он возлюбил красоту змеи и чешую дракона. Его яд и желчь станут его пищей..." (Там же. 43:6). Таким образом, к Элиу отнесены те слова осуждения, которые в Книге Иова (Иов. 20:16) были отнесены к злодею.

Далее (Завещание Иова. Гл. 44–53) следует эпилог. Бог восстановил благополучие Иова и дал ему богатства в двойном размере. Иов снова начал помогать бедным, кормить вдов и сирот и т.д. В конце своего повествования Иов завещал детям: "Не забывайте господа, делайте добро бедным и не берите в жены иноземных женщин". Затем Иов поделил свое имущество между детьми. И дочери его запели гимны на языках ангелов и херувимов и князей небесных воинств (Там же. 51:2–4). В этом месте в повествование включается отрывок, в котором рассказ ведется от первого лица: "А после того как они спели, я, Нерей, брат Иова, записал большую часть этих гимнов и чудес в книгу".

Далее рассказывается, что через три дня Иов снова заболел, но не испытывал при этом ни страданий, ни скорби. И он увидел сияющие колесницы тех, которые пришли за его душой. Видели их также его дети, но более никто. Тогда Иов дал своим дочерям лютни и тамбурины и другие музыкальные инструменты, чтобы они благословили тех, кто пришел за его душой. И после этого сошел тот, который восседал на великой колеснице, и приветствовал поцелуем Иова. И три дочери Иова и их отец видели его, а другие не видели. Он взял душу Иова и взлетел, держа ее в своих ладонях. И он воссел на колесницу и направил путь свой на восток. А спустя три дня тело Иова было предано земле.

Относительно времени и места происхождения Завещания Иова существуют различные мнения[5]. По некоторым признакам можно считать, что автор Завещания использовал в качестве основного материала для своего парафаза именно текст греческого перевода Книги Иова, вошедшего в свод

---

[5] Обзор мнений см.: *Denis A.M.* Introduction aux pseudoépigraphes greques d'Ancient Testament. Leiden, 1970. P. 103.

Септуагинты, а не еврейский оригинал. В ряде мест, которые носят характер прямой цитации, цитируется как раз Септуагинта. Но так как этот перевод Книги Иова был сделан, по-видимому, до 150 г. до н. э., то указанную дату можно условно принять за дату post quem (по-латински – "после которой"). С другой стороны, в Завещании Иова нет никаких намеков на падение Иерусалима и разрушение второго храма – катастрофу 78 г. н. э. Если принять последнюю дату за дату ante quem ("до которой"), то этим определяется примерное время возникновения нашего псевдоэпиграфа – между серединой II в. до н. э. и серединой I в. до н. э., скорее всего ближе ко второй дате (см.: *Riesseer P.* Altjudisches Schrifttum ausserhalb der Bibel. Darmstadt, 1966. S. 1333).

Неизвестно также и место появления Завещания. Скорее всего, оно было создано в египетско-александрийской диаспоре. Может быть, на это намекает упоминание о том, что Иов-Иовав был "царем над всем Египтом". Интересно, что и в одной из легенд, вошедших в Талмуд, Иов фигурирует в роли советника египетского царя (см.: Сефер ха-Яшар, Шемот; Санхедрин 106а; Сота 11а).

Довольно чистый греческий язык Завещания, пожалуй, тоже говорит в пользу внепалестинского происхождения псевдоэпиграфа. Однако в некоторых местах встречаются в нем и гебраизмы, и арамеизмы, а речь Элифаза в гл. 43 вообще производит впечатление переведенной с еврейского. Это дает основание думать, что первоначально псевдоэпиграф был написан на одном их этих языков, а спустя какое-то время переведен на греческий. Во всяком случае, автор Завещания, несомненно, был знаком с существовавшей на этих языках литературой о своем герое помимо оригинальной еврейской версии и ее греческого перевода. Он, вероятно, знал какой-то перевод Книги Иова на арамейский язык – таргум и существовавшие уже толкования на тему о Иове – так называемые мидраши. Часть этих последних впоследствии вошла в Талмуд. Например, имя второй жены Иова, Дины, дочери патриарха Иакова, ни в еврейской Книге Иова, ни в Септуагинте не упоминается, зато имеется в Талмуде и в более позднем таргуме Книги Иова (куда она попала, вероятно, уже из Талмуда).

Мы уже упомянули о том, что существенным моментом развития религии Яхве в послепленный, и особенно в эллинистическо-римский, период было проникновение в нее элементов дуализма, в чем, несомненно, сказалось и влияние персидской религии.

В Книге Иова сам Иов твердо стоит на позиции монизма. "Что же, доброе мы будем принимать от бога, а зло не будем принимать?" – говорит праведник, возражая своей жене (Иов. 2:10). Сатана в Книге Иова – один из многих "сынов божиих", его обязанность регулярно обходить землю и в определенные дни являться на небо "среди прочих сынов божиих, чтобы предстать перед лицом Яхве" (Там же. 1:6; 2:1) с докладом обо всем виденном и слышанном. В истории с Иовом сатана сыграл, конечно, провокационную, но вполне зависимую и подчиненную роль. В Завещании Иова сатана, хотя также находится в определенной зависимости от бога, все же выглядит несравненно внушительнее. На земле ему поклоняются целые народы, считают его богом, приносят ему жертвы и совершают всесожжения. Эти язычники не знают, что их божество – на самом деле не кто иной, как сатана. Лишь избранным бог открыл эту великую истину. Пра-

ведному Иову это было дано знать через откровение, и он, познав истинного бога, решает во славу его разрушить храм сатаны, посрамить бога язычников. Мы знаем, к чему это привело: на некоторое время Иов и все, что ему принадлежало были отданы богом во власть сатаны.

Сама история Иова в Завещании Иова, несомненно, принимает черты некой аллегории. Есть бог Яхве – бог света, благой и правосудный и слуга его – праведник, избравший служение Яхве, "сын света". И есть окружающий языческий мир, над которым властвуют сатана и его почитатели, действия которых направляются сатаной, – "сыны тьмы" (вроде Элиу). Но власть их – лишь на время. На время с попущения господня сатана может получить власть также над праведником. Но в конце концов сатана вместе с его слугами и почитателями будет посрамлен и побежден, как это произошло с сатаной и Элиу в Завещании Иова. Черты дуализма в данной аллегории совершенно очевидны. Но эта же аллегория, несомненно, имела еще и другой, частный, смысл.

В Завещании Иова бедствия, свалившиеся на голову праведника, объясняются совсем не так, как в Книге Иова. О своеобразном пари между Яхве и сатаной, жертвой которого стали злосчастный Иов и вся его семья, в Завещании даже не упоминается. Нелепость этого пари, неблаговидная роль в нем бога – все это шокировало еще древних богословов. Одному из них, рабби Иоханану, Талмуд, как мы помним, приписывает совершенно недвусмысленное осуждение поведения бога в споре с сатаной: "Если бы это не стояло в Библии, – заметил Иоханан, – не следовало бы это говорить, ибо бог представлен, как человек, который дал себя провести другому" (Бава-батра. 16а).

Но из Завещания читатель должен был узнать, что бог отнюдь не был ответствен за несчастья Иова. Иов навлек на себя гнев сатаны тем, что разрушил его храм, и это сатана причинил Иову величайшие страдания. Бог, конечно, все предвидел и предопределил, но не предпринял ничего, чтобы помешать сатане, как если бы между ними была некая договоренность о временном разделении власти. В данном случае сатана, с ведома бога, получает на время власть над Иовом. Бог ограничился только тем, что с самого начала предупредил Иова о неизбежных последствиях его шага, о том, что сатана будет Иову мстить, и обещал ему великую награду в случае, если тот устоит в бедствиях и сохранит верность господу.

Таким образом, Иов, решившись презреть гнев дьявола, предупрежденный богом, знал, на что идет. Из Завещания следует, что у него была свобода выбора: не бог повелел Иову разрушить храм сатаны, а он сам, по своей воле, избрав служение истинному богу, совершил подвиг во славу господа и в надежде на обещанную богом награду.

Какой урок должен был извлечь для себя читатель Завещания? Он имеет возможность выбора между служением Яхве и по ряду причин соблазнительным для него язычеством. Он должен последовать примеру древнего праведника, несмотря ни на какие искушения и испытания, остаться верным богу отцов, "единственно истинному богу Яхве", и за это он, наверное, будет вознагражден господом, "который справедлив и всегда воздает добром тем, кто ему верен" (Завещание Иова. 4:8–10). Главное место среди обещаний бога Иову занимает обещание пробудить праведника при воскресении мертвых и вознаградить его по справедливости. В аллего-

рической форме объясняя мотивы своего поведения, Иов говорит: ≪Я был как тот, который хочет войти в город, чтобы в нем увидеть богатства и унаследовать часть его славы, и как тот, который захватил груз на корабле далеко в море, и против него восстают огромные валы и противные ветры, и он бросает в море весь свой груз, говоря: "Я хочу лучше все потерять, чтобы войти в этот город и унаследовать то, что предпочтительней этого богатства и этого корабля". Так и я счел не имеющим цены все, что мне принадлежало, по сравнению с тем городом, о котором мне говорил ангел≫ (Там же. 18:6–7). Он, Иов, сделал свой выбор, предпочел небесное земному. "Не о земных вещах заботится мое сердце... а о небесных" (Там же. 36:3), – эти слова, несомненно, были адресованы автором псевдоэпиграфа также и будущему читателю его сочинения.

Итак, небесные блага – это главным образом посмертные блага. В Завещании Иова вполне отчетливо выражена вера в воскресение мертвых и посмертное воздаяние. Самого Иова уверил в этом не кто иной, как бог, через своего ангела. А в эпилоге сообщается, что небожитель, принявший в свои ладони душу скончавшегося Иова, вознесся с нею в горний мир, "держа путь на восток"; восток же традиционно в иудаизме считался местом, где бог поместил рай. Очевидно, автор Завещания Иова разделял идею о бессмертии души, которая в момент смерти исторгается из человека, чтобы при воскресении мертвых вновь соединиться с телом, тогда как тело будет "восстановлено" из тлена и "восстанет" из земли. До дня воскресения душа будет пребывать на небе, увенчанная небесной славой, если это душа праведного. Неясно, правда, как представлял себе автор Завещания участь "рядовых" душ и душ неправедных, пока их тела до дня воскресения покоятся в земле.

Что касается детей Иова, которые, по Завещанию (гл. 39, 40), были перенесены на небо "телом и душою", можно думать, что по отношению к ним было сделано исключение из общего правила. И можно понять автора Завещания, который таким образом решил внести свою лепту в дело теодицеи Яхве. Ведь в Книге Иова только сам праведник еще при жизни получил вознаграждение от бога за свои страдания, а по отношению к погибшим детям Иова божественная справедливость ни в еврейской Книге Иова, ни в греческом ее переводе вообще никак не проявилась. Автор Завещания и здесь внес решительную поправку в историю Иова и его семьи. Оказывается, дети Иова вообще не погибли. Они были перенесены на небо, как это произошло в глубокой древности с патриархом Енохом (Быт. 5:24) и позже – с пророком Илией (4 Цар. 2:11). Жена Иова, Ситис, не удостоилась этой чести, может быть, потому, что в трудную минуту проявила малодушие и дала мужу неправильный совет, которому он, к счастью, не последовал.

Становится ясным, что в Завещании Иова отразились представления о загробной жизни, более развитые, по сравнению с теми, что отражены не только в оригинальной поэме о Иове, но даже в более поздней Книге Даниила.

Наиболее значительная метаморфоза произошла в Завещании с образом самого Иова. Уже отмечалось, как в переводах Книги Иова на арамейский Язык (таргумах) и на греческий (Септуагинте) менялся образ Иова, как в нем постепенно стирались или приглушались черты религиозного

скепсиса и бунта против Яхве. Эта тенденция еще настойчивее проявляется в Завещании Иова.

Характерно, что от долгой философской дискуссии, которая в Книге Иова была основной частью произведения, в Завещании остался только ничтожный отрывок, в котором к тому же обе дискутирующие стороны предстают совсем в ином свете, чем в первоначальной поэме. В Завещании, например, один из друзей, Билдад, спрашивает у Иова: "На что ты надеешься?" После ответа Иова: "На бога живого!", – Билдад задает второй, вполне провокационный, вопрос: "Кто взял у тебя твое добро, и кто причинил тебе такие несчастья?" "Это бог", – следует ответ. "Как же ты веришь в бога, – спрашивает тогда Билдад, – который отнял твое добро и нанес тебе такие удары? Если он дал и если он взял, это значит, что он тебе ничего не дал. Никогда царь не опозорит своего хранителя, если тот хорошо защищает его". Иов на это отвечает: "Кто поймет глубины господа и его премудрость и кто может приписать богу правосудие?" (Завещание Иова. Гл. 37).

Но эти последние слова Иова – почти точная цитата из речи самого ортодоксального его оппонента в Книге Иова, а именно Элиу (Иов. 34:10). Слова же Билдада из Завещания несравненно более подходят для Иова, "обличающего бога" (Там же. 39:32) из Книги Иова. В Завещании Иов и его друзья как бы поменялись местами: Иов занял позицию, которую в первоначальной поэме занимали друзья, позицию безусловной, нерассуждающей веры в справедливость бога, и уже друзья, а не Иов, задают вопросы, проникнутые религиозным скепсисом.

Автор Завещания явно не хотел оставить у читателя и тени сомнения в праведности Иова. Иов – герой первоначальной поэмы на протяжении всей дискуссии со своими друзьями выступает с гневным протестом против несправедливого порядка в мире, созданном и управляемом богом, порядка, при котором злодей процветает, а праведник терпит нужду и страдает. Иов из поэмы дошел до вполне богохульной мысли: бог покровительствует злодеям и "отчаянию невинных смеется" (Там же. 9:23). В Завещании нет ни одного упоминания об этих колебаниях праведника, о его упреках в адрес бога, за которые так резко осудили Иова в поэме его друзья (Там же. 15:5; 34:7–9; и др.). Иов из Завещания считает недопустимой даже саму постановку вопроса о смысле происходящего в мире: "Кто мы такие, чтобы вмешиваться в небесные дела, в то время как мы – плоть, и наш удел – лежать в земле" (Завещание Иова. 38:2). В Завещании Иов – праведник без единого пятна, не знающий никаких колебаний в своей вере в истинного бога и его справедливость.

Представив в совершенно безупречном облике Иова, автор Завещания не упустил возможности расправиться по заслугам с его наиболее злостным оппонентом Элиу. В Книге Иова, в эпилоге, бог, осудив друзей, вовсе не упомянул имени Элиу. Автор Завещания и здесь внес свою поправку: оказывается, бог, говоря из тучи, не просто осудил Элиу, но при этом объяснил, что в этом человеке сидел сам сатана, который и побудил его выступить против Иова.

Автор псевдоэпиграфа постарался еще больше, чем это сделано в Книге Иова, подчеркнуть приписанные ему в поэме добродетели: его щедрость по отношению к беднякам, его милосердие к вдовам и сиротам,

пренебрежение к земным благам, осуждение гордости и т.п. Но главной добродетелью и признаком праведности Иова в псевдоэпиграфе становится терпение. Иов из Завещания – это поистине воплощение безграничного терпения и стойкости в вере, и автор Завещания постарался как можно ярче обрисовать эти черты праведного страдальца. Так, например, если в Книге Иова не указано, сколько времени длилось испытание Иова, то, по Завещанию, оно длилось двадцать лет (Там же. 23:1) – срок огромный. В Книге Иова о болезни Иова сказано буквально: "злые нарывы". В Завещании эта болезнь названа проказой и добавлен ряд других новых деталей, подчеркивающих непомерную тяжесть страданий Иова: черви, разъедавшие его плоть, страшное зловоние, которое исходит от него и т.д. И как настойчивый рефрен, звучат слова Иова: "Все побеждает терпение" (Там же. 27:6). Иными словами, необходимо переносить любые страдания. Проявлять нетерпение – значит испытывать милосердие господне. Еще грешнее роптать, обвинять или упрекать бога. В Завещании прямо говорится, что сомнение в справедливости бога внушил сатана.

Сто́ит обратить особое внимание на попытку сатаны, стоя за спиной Ситис, внушить Иову греховную мысль о том, чтобы взбунтоваться против бога. В сущности, сатана выступает здесь в своей древней и вечной роли искусителя. Автор псевдоэпиграфа прямо намекает на это: сатана "совращает человеческую природу" (Там же. 3:3). Как некогда первого человека, Адама, дьявол искушает Иова, и тоже через жену. Но то, что у сатаны получилось с Адамом, не вышло с Иовом. Победу одержал не сатана над Иовом, а Иов над сатаной. Уже этот триумф Иова – героя псевдоэпиграфа – указывает на новый аспект в его образе: теперь Иову присущи элементы сверхъестественного могущества.

Но Иову предстоит еще более возвеличиться в царстве небесном. В Завещании это обещает сам бог, и притом Иову предстоит не просто воскреснуть наряду с другими достойными – он в качестве избранника господня будет удостоен особых, чрезвычайных почестей. Когда пришедшие к Иову друзья, цари своих стран, стали оплакивать его горькую судьбу, он предложил им замолчать. Они не знают того, что знает сам Иов: он лишился трона на земле, но его ожидает великое будущее. "Замолчите! Я покажу вам мой трон, и блеск, и славу его, мой трон в горнем мире, и его блеск и слава – одесную Отца. Мир весь прейдет и слава его увянет, и те, которые привязаны к нему, также падут, но мой трон в святой земле и слава его в мире вечном... Земные царства исчезнут... но мое царство будет вечно, и его слава и блеск в колесницах Отца" (Там же. Гл. 33). В этих словах Иов предстает обладающим сверхъестественным величием и святостью – чертами, совершенно отсутствующими в образе Иова – героя первоначальной поэмы.

Не случайно, по-видимому, и смерти Иова придан характер торжественной мистерии, и она описана с такими подробностями, о которых в Книге Иова опять-таки нет ни малейшего упоминания. Целый сонм небожителей, невидимых для всех, кроме Иова и его дочерей, пребывает, чтобы присутствовать при кончине Иова. Сам бог спускается со своей колесницы, приветствует поцелуем Иова и в своих ладонях уносит душу праведника (Там же. 52:2–12). Как справедливо заметил Каваллен, этот поцелуй, несомненно, намекает на особую близость Иова к его творцу, которая станет совершенной в посмертном существовании (см.: *Cavallin H.C.* Life after death. Lund,

1974. P. 161). Иову предстоит после смерти воссесть "одесную Отца" – образ этот, по всей видимости, заимствован из Псалма 110 (в СП–109). Как известно, иудейское богословие "зарезервировало" это место для грядущего Мессии, а первые христиане – для Иисуса Христа (Матф. 22:44; Марк. 12:36; Деян. 2:34).

По вопросу о том, из какой среды вышел псевдоэпиграф "Завещание Иова", у исследователей также нет единого мнения[6]. Одни относят его автора к кругу ранних христиан или иудее-христиан, другие считают Завещание Иова произведением ессейским или сочиненным представителем секты терапевтов – египетской ветви ессейского течения. Вряд ли оно было написано христианином – этому противоречит хотя бы приписанное Иову завещание своим сыновьям не брать себе в жены иноземок (Завещание Иова. 45:3). Но есть достаточно оснований видеть в авторе Завещания Иова фарисея или ессея[7]. Можно думать, что автор Завещания Иова по своим религиозным воззрениям ближе стоял именно к фарисейскому течению (ставшему с течением времени магистральным в иудаизме), хотя разделял также некоторые взгляды ессеев. Во всяком случае, общим для обоих этих течений, а затем и для раннего христианства был повышенный интерес к проблеме страдания (см.: *Kosmala H.* Hebräer. Essenser. Christen: Studien zur Vorgeschichte der fruchristlichen Verkundingung. Leiden, 1959. S. 292).

У Второисаии образ великого страдальца "раба Яхве" – персонифицированного народа Израиль – был наделен реалистическими чертами настолько, что в нем хотелось видеть реальное историческое лицо. Однако массовое религиозное сознание всегда предпочитало абстракции конкретность, аллегории – жизненный факт. И ученые богословы в своих сочинениях и проповедях не могли не учитывать этого. Призывая своих слушателей и читателей терпеливо переносить страдания за веру отцов и объясняя причину страданий, они нередко также предпочитали ссылаться не на аллегорического безымянного "раба Яхве", а на конкретного, реально существовавшего мученика, и эту роль вполне мог играть древний праведник и страдалец во славу Яхве Иов, который в глазах верующей массы представлялся вполне реальным историческим лицом.

Судьбу Иова, так же как "раба Яхве" Второисаии, можно было сопоставить с судьбами самого народа израильского, и из Талмуда мы знаем, что подобные сопоставления действительно делались (Санхедрин. 17в). Но образ Иова должен был стать близким также и отдельно взятому верующему иудею, и в этом плане его также могла использовать иудейская теология.

В образе Иова, как он был представлен в Завещании, воплотились страстное желание каждого человека, терпящего страдания, как-то облегчить их и чаяние обрести награду за свои муки и за свою верность Яхве если не при жизни, то хотя бы после смерти. Но, может быть, этот образ был призван сыграть еще одну важную роль в формировании массового религиозного сознания?

---

[6] Обзор различных точек зрения см.: *Denis A.M.* Introduction aux pseudoépigraphes greques... P. 103–104.

[7] Доводы против христианского происхождения Завещания см.: *Le Testament de Job* // Introduction, traduction et notes par M. Philonenko; против ессейского – см.: *Елизаров М.М.* Община терапевтов. М., 1972. С. 95.

По известному психологическому закону, человек, переносящий страдания, если не может их реально устранить или хотя бы облегчить пытается сделать это в своем сознании. Страдание, осмысленное, например, как необходимое условие и способ обретения будущего благополучия, может получить в сознании страждущего совершенно превратную оценку: человек станет воспринимать его не как зло, а как благо, которое не только не следует избегать, но даже нужно искать. Так и Иов в Завещании, когда друзья предложили ему услуги своих врачей: "Вот, врачи наших трех царств прибыли с нами. Хочешь ли ты, чтобы они тебя полечили? Может быть, ты обретешь покой", – ответил решительным отказом: "Мое лечение и выздоровление в руках того, который и врачей сотворил" (Завещание Иова. 33:7–8).

Есть и другой психологический закон, по которому страдающий человек легче переносит свои мучения, если представляет себе, что его муки все же неизмеримо слабее, чем страдания какого-то другого, близкого ему или известного и уважаемого человека в сходной ситуации. В сознании этого страдающий человек находит нечто облегчающее для себя.

Древние теологи не хуже современных представляли себе утешающую роль религии и использовали последнюю в этой функции. Так, в христианстве универсальным утешительным образом стал образ распятого сына божия Иисуса Христа. В иудаизме, еще до этого, сходная роль должна была выпасть на долю Иова.

Можно не сомневаться, что в последние два века перед появлением христианства и в первые два века после его возникновения образ Иова стал особенно популярным в иудействе, и более всего в тех социальных кругах и в тех течениях в иудаизме, которые оказались весьма близкими к нарождающейся новой религии и были той почвой, на которой она произросла, например в кругах фарисеев и ессеев. Но это уже был не Иов – герой первоначальной поэмы и даже не тот Иов, который предстал в первой ортодоксальной редакции ветхозаветной Книги Иова. Иудейская теология (может быть, даже неофициальная) подготовила и могла рекомендовать своим верующим в качестве эталона праведности и благочестия другой образ Иова – образ, очищенный от всех колебаний и сомнений в благости создателя, от религиозного скепсиса и бунтарства против божественного промысла, полный неколебимой веры в божественное правосудие и в обещанную богом великую награду за страдания на земле – вечную славу "в поколениях" и вечное блаженство и высокое положение в "горнем мире" после смерти.

"ОТВЕТ ИОВУ". ОТ ИОВА К ХРИСТУ

Современный христианский богослов, автор предисловия к Книге Иова в опубликованном в 1961 г. новом комментированном переводе Библии на французский язык, пишет: "Урок Книги Иова состоит в том, что человек должен твердо стоять на позициях своей веры, даже когда его разум не получает удовлетворения. На своем этапе откровения автор Книги Иова и не мог пойти дальше, чтобы объяснить тайну страданий невинного. Следовало подождать, когда появится уверенность в загробной жизни, и познать цену страданий человеческих, соединенных со страдания-

ми Христа. На отчаянный вопрос Иова отвечают два текста из Св. Павла". И далее автор предисловия цитируют один из этих текстов – "Послание апостола Павла к римлянам" (8:18): "...Нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с тою славою, которая откроется в нас" (см.: *La Sainte Bible* / Traduit en français sou la direction de l'Ecole Biblique de Jérusalem. P., 1961. P. 600).

Предисловие в Книге Иова в этом французском переводе написано с позиций современного христианского богословия. Древнему автору Книги Иова, считает автор предисловия, еще не было дано "во всей полноте" откровение. Апостолу Павлу оно было дано – он сам свидетельствует, что принял новое учение "не от человека, но через откровение Иисуса Христа" (Гал. 1:12). Поэтому автор Книги Иова не мог ответить на главный, "отчаянный" вопрос, мучивший Иова: почему, если бог благ и правосуден, человек, даже если он невинен и праведен, страдает, и почему все люди должны умирать, ведь смерть – тоже от бога, ведь это бог "губит невинного, как и злодея" (Иов. 9:22).

Апостол Павел на новом "этапе откровения" ответил на вопрос Иова о страданиях невинного. Оказывается, все дело в том, что эти страдания временные, а смерть вовсе не означает конца существования. Для всего человечества благодаря искупительной и спасительной жертвенной смерти Иисуса Христа открылась возможность посмертного продолжения жизни в "Царстве небесном", жизни вечной и настолько блаженной, что в сравнении с ней страдания, перенесенные человеком в земной жизни, покажутся ему совершенно "ничего не стоящим". Это блаженство "уготовано в небесах" всем христианам и всем обделенным в земной жизни (Кол. 1:4–5).

В этом аспекте объяснение Павла действительно можно считать ответом новой религии на вопросы древнего вольнодумца, и прежде всего потому, что ее основатели по-новому подошли к решению все той же проблемы теодицеи.

Вспомним, что Иов – герой древней поэмы не видел никакой возможности оправдать бога, потому что на земле, в мире людей царит зло, "земля отдана в руки злодея" (Иов. 9:24), и если бог действительно управляет миром с помощью своего "промысла", то его, бога, и следует признать виновником этого зла: "если не он, то кто же?" (Там же). А вместе с тем Иов, как мы помним, решительно отрицал возможность загробной жизни и посмертного воздания для человека. Позже, когда в религию Яхве проникла идея о воскресении мертвых, усвоившие эту идею фарисеи и ессеи учили, что после смерти будут вознаграждены вечной жизнью и блаженством только праведные, и только они будут сиять в вечной славе, "как звезды, во веки, навсегда" (Дан. 12:3). Кумранский Учитель праведности тоже обещал "спасение" только "избранным", т.е. членам своей общины. Но проповедники раннего христианства дополнили теодицею новой и вполне оригинальной идеей, и, может быть, первым это сделал тот, кто, по Евангелию от Луки, однажды рассказал своим слушателям притчу о богаче и бедном Лазаре, – Иисус из Назарета. Вот эта притча в изложении автора Евангелия.

"Некоторый человек был богат, одевался в профиру и виссон и каждый день пиршествовал блистательно. Был также некотрый нищий, именем Лазарь, который лежал у ворот его в струпьях и желал напитаться крошками, падающими со стола богача; и псы приходя лизали струпья его. Умер нищий и отнесен был Анге-

лами на лоно Авраамово; умер и богач, и похоронили его; и в аде, будучи в муках, он поднял глаза свои, увидел вдали Авраама и Лазаря на лоне его, и возопив сказал: отче Аврааме! умилосердись надо мною и пошли Лазаря, чтобы омочил конец перста своего в воде и прохладил язык мой, ибо я мучусь в пламени сем. Но Авраам сказал: чадо, вспомни, что ты получил уже доброе твое в жизни твоей, а Лазарь злое; ныне же он здесь утешается, а ты страдаешь..." (Лук. 16:19–25).

В этой незамысловатой на первый взгляд притче в действительности содержится глубокий смысл. Это была, по существу, попытка дать, можно сказать, наиболее радикальный вариант теодицеи, попытка оправдать бога перед всеми, кто был наиболее им обижен и обделен в жизни, кто был беден и голодал, страдал от мук физических и духовных, сознавая всю несправедливость своих бедствий. Теперь они узнали от проповедника новой религии, что нищий Лазарь после смерти оказался в раю, на лоне Авраамовом не потому, что был при жизни праведником, а потому, что был нищим, богач же попал в ад, в геенну огненную тоже не за свое нечестие и злодейство – об этом в притче нет речи, – а за то, что он уже получил "доброе свое" при жизни.

Христианство не могло отрицать очевидности того, что на земле "доброе" и "злое", жизненные блага и бедствия распределены богом между людьми не только неравномерно, но по большей части и несправедливо: одним не по заслугам достается слишком много "доброго", другим – лишь "злое", одни нищенствуют и голодают, другие "пиршествуют блистательно". Но Иисус торжественно обещал: "...Блаженны нищие (так в оригинале; в СП этот стих "подправлен": "блаженны нищие духом". – *М.Р.*) ибо ваше есть Царствие Божие. Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь. ...Напротив горе вам, богатые! ибо вы уже получили свое утешение. Горе вам, пресыщенные ныне! ибо взалчете. Горе вам, смеющиеся ныне! ибо восплачете и возрыдаете" (Лук. 6:20–26).

Это место из Нагорной проповеди у Луки имеет, конечно, тот же смысл, что и притча о Лазаре. В посмертном существовании в "Царстве Божием" бог полностью обнаружит и докажет свое правосудие и справедливость: тот, кто недополучил счастья на земле, при жизни, обретет его даже с избытком в "Царстве Небесном", "на лоне Авраамовом". И пусть не тревожит бедняка сознание, что он "не без греха", что он, может быть, по бедности или по другим причинам при жизни нарушал "Закон", совершал греховное и преступное и что он из-за той же бедности не имеет возможности принести искупительную жертву в храм. Лазарь тоже не мог, однако же попал в рай, в то время как богач, который, вероятно, и на жертвоприношения не скупился, был низвергнут в адское пламя. И уже нищий Лазарь мог сверху вниз, со своего высокого положения "на лоне Авраамовом" смотреть на богача и на его мучения. Может быть, для Лазаря, как и для тех "труждающихся и обремененных", кто слушал или читал притчу, это тоже в немалой степени было утешением (Лазарь "здесь утешается", говорит в притче Авраам богачу в ответ на его мольбу о капле воды). Надо было хорошо знать психологию бедных и несправедливо страдающих, чтобы поведать им подобную притчу.

Христианство, конечно, не стало бы ни государственной, ни мировой религией, если бы ограничилось обещанием "утешения", пусть посмертного, только угнетенным и обездоленным. Но христианство обещало спасение не только бедным и угнетенным, но также тому, кто не страдал от

бедности, но был несчастен, кто был в почете, но не был уверен в завтрашнем дне, кто был богатым, но, сознавая, что его богатство приобретено путями неправедными, со страхом ожидал смерти и посмертного возмездия, а также тому, кто, не веря в загробную жизнь, тем более испытывал леденящий страх перед смертью, означавшей для него превращение в прах, в пищу червям. Душевное состояние такого человека за два с лишним века до возникновения христианства с глубоким пессимизмом и горечью описал Екклесиаст: "Кто находится между живыми, тому есть еще надежда, так как и псу живому лучше, чем мертвому льву. Живые знают, что умрут, а мертвые ничего не знают, и уже нет им воздаяния, потому что и память о них предана забвению..." (Еккл. 9:4–5).

Христианство вернуло надежду всем, кто принял новую веру, и, в сущности, поставило при этом только одно условие – уверовать в божественность Христа и его спасительную миссию: "Кто исповедует, что Иисус есть Сын Божий, в том пребывает Бог, и он в Боге" (1 Иоан. 4:15). Парадоксальным образом обоснование для этого заключения идеологи новой веры извлекли из Священного писания веры старой, из Ветхого завета.

Две основополагающие идеи унаследовало раннее христианство от иудаизма в его фарисейской интерпретации – идею о предопределении и связанную с ней идею об избранничестве. Пророк Иеремия уверял: "Знаю, Яхве, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим" (Иер. 10:23). Иными словами, жизнь человека изначально, еще до его рождения предопределена богом. Апостол Павел в подтверждение этой идеи ссылается еще на ряд мест из ветхозаветных книг. В Послании к римлянам он пишет: ≪"...Так было и с Ревеккою, когда она зачала в одно время двух сыновей от Исаака, отца нашего; ибо, когда они еще не родились и не сделали ничего доброго или худого, – дабы изволение Божие в избрании происходило не от дел, но от Призывающего, – сказано было ей: "больший будет в порабощении у меньшего" (Быт. 25:23), как и написано: "Иакова Я возлюбил, а Исава возненавидел" (Мал. 1:2–3). Что́ же скажем? Неужели неправда у Бога? Никак. Ибо Он говорит Моисею: "кого миловать, помилую, кого жалеть, пожалею" (Исх. 33:19 ... Итак, кого хочет, милует; а кого хочет, ожесточает≫ (Рим. 9:10–18).

Идея, которую автор Послания к римлянам хотел внушить своим адресатам, выражена с полной ясностью. Каждому человеку еще до того, как он родился и, следовательно, так же как сыновья Ревекки, не сделал "ничего доброго или худого", заранее предопределено богом быть ли ему, этому человеку, в числе любимых богом или ненавидимых, и никакими собственными усилиями человеку этого не изменить. Бог сам избирает тех, кого он будет любить и миловать: "а кого Он предопределил, тех и призвал; а кого призвал, тех и оправдал..." (Рим. 8:30). "Призванные", "избранные Божии" (Там же. Ст. 33) – это христиане. Человек, уверовавший в Христа, уже по одному этому может и должен считать себя "призванным" и "избранным", потому что и христианином он стал не иначе, как по "изволению божию".

В качестве примера апостол приводит самого себя: "Вы слышали о моем прежнем образе жизни в Иудействе, что я жестоко гнал Церковь Божию и опустошал ее, и преуспевал в Иудействе более многих сверстников в роде моем, будучи неумеренным ревнителем отеческих моих преда-

ний. Когда же Бог, избравший меня от утробы матери моей и призвавший благодатию Своею, благоволил открыть во мне Сына Своего, чтобы я благовествовал Его язычникам, я не стал тогда же советоваться с плотью и кровью..." (Гал. 1:13–16). Значит, кем бы человек ни был: богачем или бедняком, свободным или рабом, ученым или "нищим духом", – как бы он ни вел себя при жизни до принятия христианства: праведно или неправедно, – даже если он был до крещения, как Павел, злейшим гонителем христиан, раз он стал христианином, он может считать себя "сыном божиим", оправданным самим богом, который "раз призвал, то и оправдал". Вера в Христа, учит апостол, спасает самых великих грешников, ибо "верующему в Того, Кто оправдывает нечестивого, вера его вменяется в праведность" (Рим. 4:5). А после смерти ему уготовано место "на лоне Авраамовом", вечное блаженство в "Царстве Божием".

Но в решении проблемы теодицеи ранее христианство пошло еще дальше. Оно не только оправдало бога более последовательно, чем иудейская теология, – оно еще предложило для массового религиозного сознания новый и более притягательный образ бога.

Иудейская теология с глубокой древности настаивала на том, что бог Яхве любит людей. В ранний период – как родич любит своих родичей, позже – в силу "завета", союза, заключенного с народом Израиль, которого Яхве сам же избрал из всех народов. Но с течением времени по причинам, о которых выше уже говорилось, Яхве принял черты бога всего универсума, бога над всеми народами, а вместе с тем отдельный индивид стал видеть в нем также личного бога, имеющего прямое отношение к его отдельной личности. Но между этими двумя сторонами божественной сущности – универсальной и личностной – неизбежно должно было возникнуть противоречие. Универсальный, мировой бог должен был в обыденном религиозном сознании, сознании отдельного верующего иудея стать слишком трансцендентным, отчужденным и недоступным, непонятным и даже враждебным.

Автор Книги Иова именно таким и представил отношение своего героя к богу. Иова постигли страшные бедствия. Он верит, что их наслал на него тот же бог, который ранее так хорошо к нему относился и который должен знать о полной невиновности Иова. За что же Иов так страдал? В отношениях между людьми в подобных случаях невинно пострадавший может обратиться в суд, где ему должны либо доказать его вину, либо оправдать, если будет доказана его невиновность. Но в случае с Иовом судья – это тот же бог, который столь несправедливо поступил с ним, так на какой же суд можно вызвать бога? Иов горько жалуется: "Ибо он не человек, как я, чтобы я мог ему ответить, чтобы нам вместе идти на суд; нет посредника между нами, кто положил бы свою руку на нас обоих" (Иов. 9:32–33). Без всякой надежды получить ответ Иов задает богу вопрос: "Что ты выискиваешь грех во мне и прегрешение во мне ищешь, хотя знаешь, что я невиновен, и от руки твоей спасителя нет?" (Там же. 10:6–7). И в полном отчаянии Иов приходит к страшному выводу: бог зол и жесток. "Все одно, потому и говорю я: губит он невинного, как и злодея. Когда его бич поражает внезапно, отчаянию невинных он смеется" (Там же. 9:22–23).

Христианство предложило свои ответы и на эти вопросы Иова. На его жалобы о том, что "нет посредника" и "нет спасителя", ответ был: есть посредник и спаситель – это Иисус Христос.

Независимо от того, каким в действительности был реальный человек из Назарета, странствующий "равви" (по-еврейски "учитель") по имени Иешуа (Иисус), на фоне этой личности в массовом религиозном сознании первых христиан сложился идеальный образ Иисуса Христа, бога, который из любви к людям спустился с неба на грешную землю и облекся в человеческую плоть ("вочеловечился"). Таким образом, верили христиане, богочеловек Иисус Христос стал способным страдать, а значит, и сострадать, и он стал близок страждущему человечеству. В мире полном зла и страданий Иисус стал проповедовать любовь между людьми, даже любовь к врагам, и сам явил пример такой универсальной любви – отдал себя на мучительную смерть в качестве искупительной жертвы за грехи человечества. Этим Иисус Христос открыл для людей возможность после смерти обрести новую жизнь и блаженство в "Царстве Божием", и таким образом бог обнаружил свою истинную сущность – любовь.

Это был также ответ автору Книги Иова. Бога, каким его представил в своей поэме этот автор, невозможно было полюбить, такой бог мог внушить только чувство страха и ненависти. Иное дело христианский бог. Автор Первого послания апостола Иоанна заверяет: "Любовь Божия к нам открылась в том, что Бог послал в мир единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него" (1 Иоан. 4:9). "Бог есть любовь" (Там же. Ст. 16). "Будем любить Его, потому что Он прежде возлюбил нас" (Там же. Ст. 19). Далее Иоанн поясняет, что он имел в виду в словах: "чтобы мы получили жизнь через Него": "Сие написал я вам, верующим во имя Сына Божия, дабы вы знали, что вы, веруя в Сына Божия, имеете жизнь вечную" (Там же. 5:13).

"Жизнь вечная" – это вечное существование в блаженстве и славе после смерти в "Царстве Божием". Здесь то же обещание, что и в том месте из Послания Павла к римлянам, которое привел автор предисловия к Книге Иова во французском переводе Библии в качестве убедительного ответа автору Книги Иова. А у нас невольно возникает вопрос: а показались ли бы эти ответы столь же убедительными древнему вольнодумному автору поэмы, какими они должны были показаться тем, к кому спустя почти полтысячелетия обращались со своими посланиями апостолы, – членам первых христианских общин, "верующим во имя Сына Божия"?

Тут нам следует вернуться к той оценке, которую дал Книге Иова и ее герою С. Терръен, – выше мы ее уже приводили. Терръен считает, что Иов отверг этический монотеизм, а также "Культ и Храм, Закон и Завет", и в результате пришел к "чистой религии". И тогда Иов при всей глубине бедствий "испытал глубокую радость от сознания присутствия того, кто движет и согревает миры..." Отзвуки идей автора поэмы о Иове с его верой в божество, стоящее по ту сторону человеческих интересов и морали, по Терръену, можно обнаружить также у Иисуса и святого Павла.

Полностью с этой оценкой, нельзя согласиться. Верно, что Иов отверг этический монотеизм и традиционный культ Яхве. Но ведь критика традиционных догм у Иова носила только негативный характер. Иов не пришел

к "чистой религии". Он противопоставил догмам религии действительность, отверг эти догмы, и доводы их защитников его не убедили, так же как и речи бога. И автор Книги Иова, судя по всему, вовсе не ставил перед собой цели проповедовать такую форму религии.

Христианство же с самого начала стало религией. Религии, писал Г.В. Плеханов, присущи три обязательных компонента. Идеологический компонент – это совокупность мифов, легенд, догм и т.п. Эмоциональный предполагает определенное отношение к сверхъестественному объекту веры: верующие испытывают к нему чувство страха или любви, почтительного уважения и т.п. И, наконец, культовый компонент – жертвоприношения, молитвы и прочие действия, с помощью которых верующий надеется повлиять на сверхъестественное – отвлечь его гнев, заслужить милость, получить защиту (см.: *Плеханов Г.В.* Избр. филос. произв. Т. 3. М., 1957. С. 330; см. также: *Угринович Д.М.* Введение в религиоведение. М., 1985. С. 48). В раннем христианстве, бесспорно, наличествовали все эти компоненты.

Христианство не сразу оторвало от себя пуповину, связывавшую его со старой религией, иудаизмом. Евангельский Иисус постоянно настаивает на необходимости выполнять заповеди Моисея, строго и буквально "до иоты" (Матф. 5:17–19; Мар. 11:15–17; Лук. 2:46–49). Но вместе с тем Иисус считает для себя возможным не только весьма свободно эти заповеди и предписания толковать, но и отменять некоторые из них. В Нагорной проповеди ряд мест, начинающихся словами: "Сказано древним..." – и заключающихся: "А я говорю вам...", – звучат вполне догматически. Еще более решительно отказывается от старых догм и предписаний Ветхого завета Павел: от обязательных жертвоприношений в Иерусалимском храме и от субботы, от ритуала обрезания и ряда других. Отброшена была догма об избранничестве народа Израиль.

Вместе с тем христианство очень рано стало обростать новыми догмами и обрядами. Догмы о бо́жестве Христа и о троичности бога, об искупительной смерти Иисуса Христа и его последующем воскресении с самого начала определили христианство как новую религию. Но новые догмы в христианстве, наслаиваясь на старые, ветхозаветные, сплетались в узел противоречий. Может быть, особенно выразительно эта противоречивость сказалась как раз в догме: "Бог есть любовь".

Призывы Христа к всеобщей любви и всепрощению стоят в вопиющем противоречии с его же мстительными угрозами в адрес грешников и нежелающих принять его учение. Для них нет прощения и нет речи о любви к ним, они обречены бесконечно гореть в геенне огненной. Нетерпимость к инаковерующим, даже христианам, – черта, унаследованная от иудаизма, стала характерной чертой и догмой христианства, и то, что в ранний период выражалось в форме угроз, впоследствии, когда христианство пришло к власти, реализовалось – сто́ит вспомнить хотя бы о крестовых походах и инквизиции.

Но до инквизиции тогда было еще далеко. А в раннем христианстве непоследовательность и противоречивость в наставлениях его проповедников, скорее, облегчали восприятие этих наставлений обыденным сознанием. Идеи абсолютной любви и всепрощения обыденным сознанием, несомненно, должны были восприниматься как понятия идеальные и слиш-

ком далекие от реальности. Идеологи раннего христианства и не настаивали на них, шли на определенные уступки обыденному сознанию. Ярким примером может служить еще одно место из Послания Павла к римлянам (12:17–20): ≪Никому не воздавайте злом за зло, но пекитесь о добром пред всеми человеками. Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми. Не мстите за себя, возлюбленные, но дайте место гневу Божию. Ибо написано: "Мне отмщение, Я воздам, говорит Яхве"≫ (Втор. 32:35).

Итак, "если голоден враг твой, накорми его хлебом; и если он жаждет, напой его водою; ибо, делая сие, ты собираешь горящие угли на голову его, и Господь воздаст тебе" (Прит. 25:21–22). Любви здесь, конечно, нет места, зато есть тонкое понимание психологии обиженного человека, не способного отомстить обидчику и мечтающего о том, что сам бог тому отомстит, и наиболее страшным образом, а потому обиженному прямой расчет не пытаться мстить.

Какие же идеи, получавшие "отзвуки" у Иисуса и Павла, обнаружил Террьен у автора поэмы о Иове? Во всяком случае, этого нельзя сказать об идее "чистой религии", так же как об идее бога, "стоящего по ту сторону человеческих интересов и морали" и вместе с тем способного вызвать в человеке "чувство глубокой радости". Этих идей нельзя обнаружить ни в Книге Иова, ни в раннем христианстве просто потому, что их там нет.

И все-таки можно сказать, что древнее вольнодумное сочинение в какой-то степени действительно повлияло на становление христианства. В самом деле, в нем отразились не только идеи, возникшие в голове автора Книги Иова, но и давнее, выросшее в массовом религиозном сознании, смутное недовольство неспособностью официальной религии оправдать бога, по непонятным для человека причинам совершившего или допустившего так много зла и несправедливости в мире, и столь же смутное и неодолимое стремление увидеть в боге черты большей близости и сочувствия человеку. Автор Книги Иова выразил эти смутные переживания в предельно открытой и логичной форме, и это, по существу, вылилось в своего рода запрос к религии. На этот запрос, как мы уже знаем, с течением времени по-своему ответил иудаизм, включив в свою идеологию учение о загробной жизни и загробном воздаянии, о готовности бога простить раскаявшегося грешника, не карать детей за грехи родителей и т.д. Но христианство еще дополнило эти представления, на некоторые вопросы ответило по-иному и в результате обрело возможность стать не только новой, но и мировой религией.

Из раннехристианских источников мы знаем, что идеологам и проповедникам новой религии приходилось нередко вступать в богословские дискуссии с ревнителями традиционного вероучения из числа саддукеев и фарисеев. Так, апостол Павел, что касается знания текстов Священного писания, мог с успехом состязаться с самыми учеными книжниками – он об этом сам пишет (Гал. 1:14). Его послания изобилуют цитатами из Пятикнижия, книг пророков, Псалтири и других книг Ветхого завета. В одном месте (1 Кор. 3:19) он цитирует также Книгу Иова. Вот это место: ≪Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: "уловляет мудрых в лукавстве их"≫. Последние слова – цитата из Книги Иова (5:3), где эти слова вложены в уста одного из самых ортодоксальных оппонентов Иова, Элифаза. В послании Павла – это позиция апостола.

Объявив ”мудрость мира сего” безумием перед лицом бога, Павел имел в виду, конечно, не книжную, талмудическую мудрость ученых фарисейских и саддукейских книжников. И он не случайно в этом месте своего послания сослался именно на книгу Иова, в которой ортодоксальные друзья Иова осуждали страдальца отнюдь не за его религиозные воззрения, расходящиеся с традиционной доктриной, а за свободомыслие, вырвавшееся за рамки религиозных догм, за ”мирскую” мудрость, позволяющую себе судить о боге и осуждать его промысел.

Оказывается, что и среди современников апостола Павла тоже встречались вольнодумцы, разделявшие взгляды Иова. Их не смогли привлечь к новой вере ни притча о бедном Лазаре, ни подкрепленные цитатами из пророческих книг аргументы Павла. Эти люди не могли понять смысла учения о предопределении и о посмертном воздаянии. Если, рассуждали они, все, что происходит с человеком, происходит по воле бога, если верны слова Иеремии, что ”не в воле человека путь его” (Иер. 10:23), и если не обманывает апостол Павел, заверяя, что бог ”кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает”, то спрашивается, за что тот же бог наказывает человека, который пошел неправедным путем?

Это были, конечно, те же вопросы, которые веками ранее задавал богу Иов: ”Хорошо ли для тебя, что ты притесняешь, что презираешь творение рук твоих...? Вспомни, что ты из глины сотворил меня, и снова в прах обратишь меня?” (Иов. 10:3–9). Теперь, встретившись с христианским апостолом, новые вольнодумцы, могли добавить к этим вечным вопросам еще один, который Иов, не признававший загробного существования, еще не мог поставить перед своими оппонентами: если бог справедлив и милосерден, почему он решил отложить воздаяние Лазарю и возмездие богачу из притчи на посмертное будущее, предоставив первому всю жизнь голодать и мучиться от струпьев, а второму наслаждаться жизнью? В чем тут милосердие и правосудие бога?

Что мог ответить на это апостол Павел? Можно, пожалуй, представить себе это исходя из того же Послания к римлянам. В нем автор после заверения, что бог ”кого хочет, милует, а кого хочет, ожесточает”, как бы вообразил перед собой Иова или одного их этих вольнодумцев, задающих ему вопросы. И апостол гневно обрывает дерзкого: ≪Ты скажешь мне: ”за что же еще обвиняет?” ибо кто противостанет воле Его?” А ты кто, человек, что споришь с Богом? Изделие скажет ли сделавшему его: ”Зачем ты меня так сделал?” Не властен ли горшечник над глиною, чтобы из той же смеси сделать один сосуд для почетного употребления, а другой для низкого? ≫ (Рим. 9:19–21).

Это место из послания Павла также можно назвать ”ответом Иову”. Но если бы Иов из поэмы услышал эти сердитые слова апостола, он бы, наверное, только пожал плечами: ничего нового, нечто подобное он уже слышал от своих друзей-ортодоксов и из уст самого бога. Неубедительно.

С давних времен религия настаивала на том, что разум человека настолько слаб, что грешно ему даже пытаться самовольно проникнуть в тайны бога. Только сам бог может открыть истину о себе и своем промысле угодному ему человеку и предоставить этому человеку право передавать полученное ”откровение” другим людям. Павел в своих посланиях твердо настаивает на этом праве для себя: только его ”благовествование” истинно,

потому что он, Павел, "принял его и научился не от человека, но чрез откровение Иисуса Христа" (Гал. 1:12). Тем, кто учит по-другому, не так как он, Павел грозит страшным проклятием: "...Если бы даже мы, или Ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема" (Там же. Ст. 8).

Что же касается того места из Послания к римлянам, в котором автор упомянутого предисловия во французском переводе Библии увидел "ответ Иову", то оно, конечно, было адресовано отнюдь не древнему вольнодумцу и не маловерам из окружения апостола, а как раз тем, кто уже принял новую веру, поверил и страстно хотел укрепить свою веру в бога любви Иисуса Христа, обещавшего "спасение" всем страдающим и всем поверившим в него, и кто столь же страстно желал еще и еще раз услышать или прочитать в послании самого "апостола христова" сладостное и утешительное заверение: "нынешние временные страдания ничего не стоят в сравнении с той славой, которая откроется в нас".

В тех исторических условиях, в которых возникло христианство, во всех слоях общества должно было быть немало людей, что, отчаявшись в реальном освобождении, искали взамен него освобождения духовного, "утешения в сознании" (Ф. Энгельс). И это утешение должно было выступить не в форме философии, а в религиозной форме, чтобы охватить широкие народные массы.

Несчастные и срадающие люди испытывали острую потребность в новой форме религии, в боге, который сам претерпел такие тяжкие страдания, что по сравнению с ними их собственные страдания должны были казаться не столь уж тяжкими, в боге, который предписал людям не мстить тем, кто причинял им страдания, но прощать и любить даже врагов своих, любить всех людей, как сам бог Иисус прощал и любил, – ведь это должно было примирять со своей участью тех, кто устал ненавидеть, кому бессильная ненависть сжигала душу, доводила до отчаяния, или до полной апатии и грозила деградацией личности. Христианство и стало такой религией и предложило массам такого бога.

Мы уже проследили за тем, как на протяжении нескольких столетий, протекших со времени написания анонимным автором Книги Иова до возникновения христианства, постепенно происходило преображение главного героя этой книги, как в его образе стирались черты бунта против тирании догмы и черты богоборчества и одна за одной добавлялись черты смирения и веры в справедливость божества. В Септуагинте Иову уже приписана утешительная вера в загробное воздаяние и в то, что бог ему самому воздаст после смерти за перенесенные страдания, что, по Септуагинте, действительно состоялось: Иов удостоился воскреснуть из мертвых "вместе с теми, кого господь пробудит". В кумранском варианте образу Иова приданы черты мистического величия, приближающие его к образу Учителя праведности, а в апокрифическом "Завещании Иова" Иов уже совсем не похож на героя первоначального сочинения о нем.

В Завещании Иов безусловно предан и верен богу и не единым словом не погрешает против него. Напротив, ради возвеличения славы своего господа Иов вступает в борьбу с сатаной, как равный с равным, и добро-

вольно предает себя мучениям. Сатана насылает на Иова великие бедствия и страдания, пытается (через жену Иова) ввести его в искушение, побудить произнести хулу на бога. Но Иов устоял, потому что ему было дано знать от самого бога об уже уготованной ему великой славе в "Царстве Божием". И сатана признал себя побежденным, а Иов после смерти возносится на небо, где ему предназначено воссесть на троне "одесную Отца".

Бесспорно, ряд черт в этом образе напоминает Иисуса Христа. Как это объяснить? Объяснение, по-видимому, кроется в том, что параллельно с образом Иова в те же века в массовом религиозном сознании и в иудейской теологии постепенно вызревал другой образ невинно страдающего праведника.

Как известно, древние пророки Израиля, утешая свой народ в его великих страданиях, от имени Яхве обещали, что бог свой избранный народ в беде не оставит. В неопределенном будущем он пришлет ему чудесного спасителя, "мессию" (по-еврейски "помазанник"), который будет далеким потомком царя Давида. И этот мессия, на котором "почиет... Дух Яхве", станет "судить бедных по правде, и дела страдальцев земли решать по истине; и жезлом уст Своих поразит землю, и духом уст Своих убьет нечестивого" (Ис. 11:1–4). Тогда зло исчезнет на земле, и настанет царство мира и правды (Ис. Гл. 2, 11). Заметим, что "помазанник" по-гречески будет "христос".

А в самые трудные для иудеев времена, в вавилонском плену, мощный поэтический талант анонимного пророка, так называемого Второисаии, создал, как уже было сказано, несомненно, аллегорический образ "раба Яхве", на которого, как и на мессию, возложена богом великая миссия быть "спасителем". "Раб Яхве" должен был во исполнение своей миссии искупить грехи людей, отдав себя на страдания и смерть, после чего ему суждено было воскреснуть и "воля Господня благоуспешно будет исполняться рукою Его" (Ис. 53:10).

В этих двух образах – "Мессии" и "Раба Яхве", – созданных воображением пророков, несомненно, отразились вековые надежды и чаяния страдающих народных масс Иудеи, которые только от бога могли ожидать спасителя и спасения. Но тем самым в религиозном сознании народа была также подготовлена почва для восприятия образа еще более величественного и обаятельного спасителя – божественного "страстотерпца" и искупителя Иисуса Христа, образа, в котором как бы слились два более ранних. А образ Иова в том варианте, в каком он был представлен в Завещании Иова, был тоже принят христианством, но как бы в качестве воплощения одного из аспектов образа Иисуса Христа – аспекта безграничного терпения в страданиях.

Именно в этом аспекте Иов представлен в раннехристианской литературе: "В пример злострадания и долготерпения возьмите, братия мои, пророков, которые говорили именем Господним. Вот, мы ублажаем тех, которые терпели. Вы слышали о терпении Иова и видели кончину Господа, ибо Господь весьма милосерд и сострадателен" (Иак. 5:10–11). Иов назван рядом с господом, т.е. Христом, как пророк и святой высокого ранга, но терпение его только подчеркивает великий смысл жертвенной и спасительной кончины Христа. Иов преображенный превратился как бы в тень Иисуса Христа.

Но Иов – герой первоначальной поэмы, образ, созданный гением древнего поэта-философа, не превратился в тень. Хотя бог в поэме заставил Иова замолчать, а апостол Павел, можно сказать, предал анафеме, этот образ остался в памяти и истории человечества и продолжает жить как символ вечного конфликта между свободным человеческим разумом и слепой верой, между "мирской мудростью" и религиозной догмой. Этот образ сохранился еще и потому, что автор вложил в него глубочайший смысл: извечное стремление человечества к истине, даже если для этого необходимо отказаться от утешительных иллюзий, извечное стремление добиться действительного, пусть трудного, счастья взамен иллюзорного, хотя и утешительного.

Таков образ Иова, сохранивший свое значение и для наших дней. М. Ястров справедливо заметил: "Иов – это каждый человек (everyman)" (см.: *Jastrow M.* The Book of Job. Philadelphia; London, 1920. P. 27), в душе каждого из нас, людей современного мира, кроется Иов. Каждый в меру своих душевных сил пытается устоять перед соблазном принять на веру обещания иллюзорного счастья и покоя, которые сулит слепая вера, пытается сохранить достойную человека свободу ума, которая, однако, всегда связана с душевной неуспокоенностью. Иов – герой поэмы устоял, доводы и обещания ортодоксов его не убедили и не сломали его.

Две тысячи лет тому назад Христос обратился к страдающему и мятущемуся человечеству с призывом: "Придите ко Мне, все трудящиеся и обремененные, и Я успокою вас". И люди пошли за Христом. Какой выбор сделает современное человечество, охваченное тревогой за свою судьбу и судьбу своей планеты? Будущее покажет. В конечном счете разум человека, уникальное и высшее достижение вселенной, должен победить и спасти это будущее для всех грядущих поколений, для всего человечества. Голос разума тих, "но он не успокаивается, пока не добьется, чтобы его услышали. В конце концов, хотя его снова и снова, бесконечное число раз ставят на место, он добивается своего. Это одно из многочисленных обстоятельств, питающих наш оптимизм относительно будущего человечества, но и одно само по себе оно много что значит, потому что на нем можно строить еще и другие надежды" (*Фрейд З.* Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 140).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Приведенный список охватывает лишь небольшую часть имеющийся литературы о Книге Иова. В него включены в основном те произведения, которые особенно часто упоминаются в комментарии к нашему переводу, и некоторые другие исследования Книги Иова, а также работы по историии древнееврейской религии из числа вышедших в последние десятилетия. См. также обширные списки литературы в следующих работах: *Peters N.* Das Buch Hiob. Munster, 1928; *Fohrer G.* Das Buch Hiob. Gutersloh, 1963.

ТЕКСТЫ

Древнееврейский

Biblia Hebraica / Ed. R. Kittel. – 7 Aufl. – Stuttgart, 1966.

Греческие

Biblia: Vetum Testamentum. Septuaginta / Ed. A. Raphles. – Stuttgart, 1971.
The Old Testament in Greek. – Cambridge, 1906–1907.
Vetum Testamentum Graecum juxta Septuaginta interpretes. – Parisii, 1840.

Латинские

Biblia sacra juxta Latinam Vulgatam versionem: Libri Hester et Job. – Paris, 1951.
Biblia sacra Vulgatae editionis. – Paris, 1837.

СЛОВАРИ. ГРАММАТИКИ

Ben Jehuda E. Tesaurus totius Hebraitatis et veteris et recentioris. – New Jork; London, 1960.
Gesenius W. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament / Bearb. von F. Buhl. – Berlin; Göttingen; Heidelberg, 1962.
Steuernagel C. Hebräische Grammatik. – Leipzig, 1962.

ПЕРЕВОДЫ КНИГИ ИОВА НА НОВЫЕ ЯЗЫКИ. КОММЕНТАРИИ. ДРУГИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ПО КНИГЕ ИОВА

Аверинцев С.С. Книга Иова // Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. Поэзия и проза Древнего Востока. – М., 1973. – С. 563–625.
Амфитеатров (Филарет). Происхождение Книги Иова. – Киев, 1872.
Библия, или книги Священного писания Ветхого и Новго Завета в русском переводе. – М.: изд. Московской Патриархии, 1956.
Глухарев (Макарий). Книга Иова // Православное обозрение. 1861.
Голубев М.А., Хвольсон Д.А. Книга Иова // Христианское чтение. 1869.
Елеонский Н. О времени происхождения Книги Иова // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. 1872. Янв.

Павский Г.П. Иов, или судьбы Божии. – Спб., 1839–1841.
Петровский А.В. Книга Иова и вавилонская песнь страждущего праведника.– Пг., 1916.
Рижский М.И. Образ Иова в Книге Иова и ее арамейском переводе из кумранского грота XI (11 Q tg Job) // Бахрушинские чтения 1973 г. – Новосибирск, 1973. – С. 3–17.
Рижский М.И. Образ Иова в псевдоэпиграфе "Завещание Иова" // Тр. XIV Международной конференции античников социалистических стран. – М., 1977. – С. 77–89.
Священные книги Ветхого Завета, переведенные с еврейского текста: Для употребления евреям / Под. ред. М. Летериса. – Вена, 1897.
Соловьев (Агафангел). Книга Иова в русском переводе с краткими объяснениями. – Вятка, 1861.
Юнгеров П. Книга Иова: Русский перевод с греческого текста LXX с введением и примечаниями. – Казань, 1914.
Beer G. Der Text des Buches Hiob untersucht. – Marburg, 1897.
Bickel G. Das Buch Job.– Innsbruck, 1894.
Budde K. Das Buch Hiob. – Göttingen, 1913.
Buttenweiser M. The Book of Job. – London, 1922.
Delitzch Fr. Das Buch Hiob. – Leipzig, 1902.
Dhorme P. Le livre de Job. – Paris, 1926.
Duhm B. Das Buch Hiob. – Freiburg / i. B., 1897.
Ehrlich A.B. Randglossen zur herbräischen Bibel. VI. – Leipzig, 1913.
Fohrer G. Das Bush Hiob. – Gutersloh, 1963.
Fullerton K. The original conclusion to the Book of Job // ZAW. – 1924. – 42. – P. 116–135.
Gerleman G. Studies in the Septuaginta: 1. Book of Job. – Lund. 1946.
Glatzer N. The Book of Job and its interpreters // Biblical Motifs / Ed. A. Altmann. – Cambridge, 1966.
Guilleaume A. Studies to the Book of Job with a new translation. – Leiden-Brill, 1968.
Hölscher G. Das Buch Hiob. – 2 Aufl. – Tübingen, 1952.
Hutschama M. Th. Textkritische Studien zum Alten Testament: 1. Das Buch Hiob. – Leiden, 1925.
Jastrow M. The Book of Job. – Philadelphia; London, 1920.
Jung G. Answer to Job: Researches into the relation between psychology and religion: Transl. from German. – London, 1965.
Kahn J., Solomon H. Job's illness: Loss, grief and integration: A psychological interpretation. – Oxford; New York, 1975.
Kautzsch K. Das sogennante Volksbuch von Hiob. – Tübingen, 1900.
Kissane Edw. The Book of Job. – Doublin, 1939.
Peters N. Das Buch Hiob. – Munster, 1928.
Ploeg, van der, J. Le Targum de Job de la grotte 11 de Qumran. – Amsterdam, 1962.
Ploeg, van der, J., Woude, van der, A.S. Le Targum de Job de la grotte XI de Qumran. – Leiden, 1971.
Régnier M.A. La distribution des chapitres 25–28 du Livre de Job // Revue biblique. 1924.
Segert St. Vorarbeiteen zur hebräischen metrik // Archiv Orientalini. – Prag, 1953. – S. 481–542.
Siegfried C. The Book of Job. – Leipzig, 1893.
Sievers Ed. Metrische Studien. – Leipzig, 1901.
Steuernagel C. Das Buch Hiob // Die Heilige Schrift das Alten Testament / Ed. K. Kautsch.– Tübingen, 1922–1923.
Stier Fr. Das Buch Hiob. – München, 1954.
Terrien S. Job – poet of existence. – N.Y., 1957.
Torcziner N.H. Das Buch Hiob. – Wien; Berlin, 1920.
Tour-Sinai N. (Torcziner N.H.). The Book of Job: A new commentary. – Jerusalem, 1957.
Tuinistra E.W. Hermeneutische Aspecten van de Targum van Job vit grot XI van Qumran. – Groningen, 1970.
Volz P. Hiob und Weisheit. 1922.
Ziegler J. Der textkritische Wert der Septuaginta des Buches Job. – Rome, 1934.
Ziegler J. Beiträge zum griechischen Job. – Göttingen, 1985.

РАБОТЫ ОБЩЕГО ХАРАКТЕРА

Амусин И.Д. Находки у Мертвого моря. – М., 1964.
Амусин И.Д. Кумранская община. – М., 1983.
Анисимов А.Д. Духовная жизнь первобытного общества. – М.; Л., 1966.
Беленький М. О мифологии и философии Библии. – М., 1977.
Велльгаузен Ю. Введение в историю Израиля: Пер. с нем. Н.М. Никольского. – Спб., 1909.
Евсеев И. Очерки из истории славянского перевода Библии. – Пг., 1916.
Каждан А.П. Религия и атеизм в древнем мире. – М., 1957.
Крывелев И.А. Книга о Библии. – М., 1958.
Крывелев И.А. Библия: Историко-критический анализ. – М., 1982.
Маркс К., Энгельс Ф. О религии. – М., 1955.
Никольский Н.М. Політэізм и монотэізм у ярурэйскай рэлігіі. – Мінск, 1931.
Ранович А.Б. Очерк истории древнееврейской религии. – М., 1937.
Рижский М.И. Проблема теодицеи в Ветхом Завете // Бахрушинские чтения 1972 г. – Новосибирск, 1972. – С. 5–28.
Рижский М.И. История переводов Библии в России. – Новосибирск, 1978.
Рижский М.И. Библейские пророки и библейские пророчества. – М., 1987.
Францов Ю.П. У истоков религии и свободомыслия. – М.; Л., 1959.
Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. – Спб., 1899.
Affeman R. Psychologie und Bibel. – Stuttgardt, 1957.
Bewer J.A. The literature of the Old Testament. – N.Y., 1945.
Buber M. The prophetic faith. – N.Y., 1960.
Budde K. Geschichte der alttestamentichen Litteratur. – Leipzig, 1906.
Budde K. Die altisraelitische Religion. – Berlin, 1912.
Cavallin H. Life after death. – Lund, 1974.
Driver S.R. An introduction to the literature of the Old Testament. – N.Y., 1957.
Duhm B. Die Psalmen. – 2 Aufl. – Tübingen, 1922.
Eissfeldt O. Einleitung in das Alten Testament. – Tübingen, 1964.
Grabbe L. Comparative philology and the text of Job. – Missoula, 1977.
Humbert P. Recherches sur les sources égyptiennes de la littérature sapiential d'Israel. – Neuschâtel, 1929.
Lambert W.G. Babylonian wisdom literature. – Oxford, 1960.
Lods A. Histoire de la littérature hébraique et juive depuis les origines jusq'a la ruine de l'état juif. – Paris, 1950.
McNamara M. Targum and the Testament. – Grand Rapids (Mich.), 1972.
Paulus J. La thème du Juste Suffrant dans pensée greque et israélite // Rev. de l'histoire des religions. – 1940. – P. 18–66.
Qumran and the history of the biblical text / Ed. by F.M. Gross. – Cambridge (Mass.), 1975.
Pfeiffer R. Introduction to the Old Testament. – New York; London, 1941.
Rad G. Weisheit in Israel. – Neukirchen, 1970.
Ringgren H. Israelitische Religion. – Stuttgardt, 1963.
Scharf R. Die Gestalt des Satans in Alten Testament. – Zürich, 1953.
Spitta Er. Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums. – Bd 1–3. – Göttingen, 1893 – 1907.
Swete H. An introduction to the Old Testzment in Greek. – Cambridge, 1902.
Weber N. Das antike Judentum. – Tübingen, 1921.
Wingreon J. Introduction to the critical study of the text of the hebrew Bible. – Oxford, 1982.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

НАЗВАНИЯ БИБЛЕЙСКИХ КНИГ

Авв. – Книга Аввакума
Быт. – Бытие
Втор. – Второзаконие
Гал. – Послание к галатам
Дан. – Книга Даниила
Деян. – Деяния апостолов
Ездр. – Книга Ездры
Зах. – Книга Захарии
Иак. – Послание Иакова
Иез. – Книга Иезекииля
Иер. – Книга Иеремии
Иис. Н. – Книга Иисуса Навина
1 Иоан. – Первое послание Иоанна
Иов – Книга Иова
Ис. – Книга Исаии
Исх. – Исход
Кол. – Послание к колоссянам
1 Кор. – Первое послание к коринфянам
Лев. – Левит
Лук. – Евангелие от Луки
Мал. – Книга Малахии
Марк – Евангелие от Марка
Матф. – Евангелие от Матфея
Мих. – Книга Михея
Наум – Книга Наума
Неем. – Книга Неемии
Плач – Плач Иеремии
Прит. – Книга притчей
Пс. – Псалтирь
Рим. – Послание к римлянам
Суд. – Книга судей
Тов. – Книга Товит
1 Цар. – Первая книга царств
2 Цар. – Вторая книга царств
3 Цар. – Третья книга царств
4 Цар. – Четвертая книга царств
Чис. – Числа

ТЕКСТЫ И ПЕРЕВОДЫ БИБЛИИ

Вульг. – Вульгата
Лет. – перевод под редакцией М. Летериса
МТ – масоретский текст
Септ. – Септуагинта
Сир. – сирийский перевод
СП – Синодальный перевод
Тарг. – таргум
Теодот. – перевод Теодотиона
ЦСл. – церковно-славянский перевод
BH – Biblia Hebraica
GB – Gesenius W. – Buhl F. (древнееврейско-немецкий словарь к Ветхому завету)

* *
*

Hap. leg. – hapax legomenon (слово, единственный раз встретившееся в тексте)
Ket. – "кетиб" (Ketib); евр. "написано"
Q – "кери" (Qeri); евр. "читай"

ЕВРЕЙСКИЙ АЛФАВИТ

Буква	Название буквы	Произ-ношение	Буква	Название буквы	Произ-ношение
א	алеф	–	מ ם	мэм	м
בּ ב	бет	б, в	נ ן	нун	н
ג	гиммел	г	ס	самэх	с
ד	далэт	д	ע	айин	–
ה	he	h	פּ פ ף	пэ (ф)	п, ф
ו	вав	в	צ ץ	цадэ	ц
ז	зайин	з	ק	коф	к
ח	хет	х	ר	реш	р
ט	тэт	т	שׁ	шин	ш
י	йод	й	שׂ	син	с
כּ כ ך	каф (хаф)	к, х	תּ ת	тав	т
ל	ламэд	л			

ЗНАКИ ДЛЯ ГЛАСНЫХ

Знак	Место знака	Произно-шение	Знак	Место знака	Произно-шение
◌ָ	Под строкой	а или о	◌ִ ◌ִי	Под строкой, иногда с добавлением "йод"	и
◌ַ	Под строкой	а	◌ֹ וֹ	Над строкой, иногда с добавлением буквы "вав"	о
◌ֵ ◌ֵי	Под строкой, иногда с добавлением буквы "йод"	э	וּ	Буква "вав" с точкой внутри	у
◌ֶ	Под строкой	э	◌ֻ	Под строкой	у

П р и м е ч а н и е. Все древнееврейские слова читаются справа налево.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОТ РЕДАКТОРА . . . 3
ПРЕДИСЛОВИЕ . . . 5
ВВЕДЕНИЕ . . . 10
Текст, версии и переводы Ветхого завета . . . –
Книга Иова и поэма о Иове . . . 19
КНИГА ИОВА (перевод с древнееврейского) . . . 31
Глава 1. Пролог . . . –
Глава 2. Окончание пролога . . . 32
Глава 3. Первая речь Иова . . . 33
Глава 4. Первый ответ Элифаза . . . 34
Глава 5. Окончание первого ответа Элифаза . . . 35
Глава 6. Вторая речь Иова . . . 36
Глава 7. Окончание второй речи Иова . . . 38
Глава 8. Первый ответ Билдада . . . 39
Глава 9. Третья речь Иова . . . 40
Глава 10. Окончание третьей речи Иова . . . 41
Глава 11. Первый ответ Цофара . . . 43
Глава 12. Четвертая речь Иова . . . 44
Глава 13. Продолжение четвертой речи Иова . . . 45
Глава 14. Окончание четвертой речи Иова . . . 46
Глава 15. Второй ответ Элифаза . . . 47
Глава 16. Пятая речь Иова . . . 49
Глава 17. Окончание пятой речи Иова . . . 50
Глава 18. Второй ответ Билдада . . . 51
Глава 19. Шестая речь Иова . . . 52
Глава 20. Второй ответ Цофара . . . 54
Глава 21. Седьмая речь Иова . . . 55
Глава 22. Третий ответ Элифаза . . . 57
Глава 23. Восьмая речь Иова . . . 58
Глава 24. Окончание восьмой речи Иова . . . 59
Глава 25. Третий ответ Билдада . . . 60
Глава 26. Девятая речь Иова . . . 61
Глава 27. Продолжение девятой речи Иова . . . –
Глава 28. Продолжение девятой речи Иова. "Поэма о мудрости" . . . 62
Глава 29. Продолжение девятой речи Иова . . . 64
Глава 30. Продолжение девятой речи Иова . . . 65
Глава 31. Окончание девятой речи Иова . . . 67
Глава 32. Введение к речам Элиу. Вступление Элиу . . . 69
Глава 33. Первая речь Элиу . . . 70
Глава 34. Вторая речь Элиу . . . 71
Глава 35. Третья речь Элиу . . . 73
Глава 36. Продолжение третьей речи Элиу . . . 74
Глава 37. Окончание третьей речи Элиу . . . 76
Глава 38. Речь Яхве . . . 77
Глава 39. Продолжение речи Яхве . . . 79
Глава 40. Продолжение речи Яхве. Первый ответ Иова богу. Песнь о Бегемоте. Песнь о Левиафане . . . 80

Г л а в а 41. Окончание песни о Левиафане 82
Г л а в а 42. Второй ответ Иова богу. Эпилог. 83
КОММЕНТАРИЙ 84
КНИГА ИОВА И ЕЕ АВТОР. 146
Эволюция религии и проблема теодицеи 147
Поэма о Иове – философская дискуссия о боге 166
Тема Иова вне Палестины 170
Мировоззрение автора Книги Иова и цель поэмы. 173
Ортодоксальная редакция поэмы 184
КНИГА ИОВА И ОБРАЗ ИОВА 192
Книга Иова в греческом переводе. Иов Септуагинты . . . . –
Иов в кумранском варианте 210
Апокриф "Завещание Иова" и образ Иова в нем. 217
"Ответ Иову". От Иова к Христу 228
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ. 240
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 243
ЕВРЕЙСКИЙ АЛФАВИТ 245

Научное издание

Рижский Моисей Иосифович

КНИГА ИОВА
Из истории библейского текста

Редактор издательства *Е.Б. Артемова*
Художник *В.И. Шумаков*
Технический редактор *Н.М. Остроумова*

ИБ № 42527

Сдано в набор 02.04.90. Подписано в печать 14.03.91. Формат 60×90 1/16. Бумага кн.-журн. Офсетная печать. Усл. печ. л. 15,5. Усл. кр.-отт. 15,5. Уч.-изд. л. 18. Тираж 26000 экз. Заказ № 181. Цена 6 руб.

Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Наука", Сибирское отделение. 630099 Новосибирск, ул. Советская, 18.

4-я типография издательства "Наука". 630077 Новосибирск, ул. Станиславского, 25.

6 руб.



М. И. Рижский

КНИГА ИОВА